مجلة علمية، ثقافية، جامعة، فصلية

ثقافة الهند

المجلد ٥٠ العدد ٤

١٩٩٩م



المجلس الهندى للعلاقات الثقافية
آزاد بوان، نيو دلهي
الهند

إن المجلس الهندي للعلاقات الثقافية منظمة حرة لوزارة الشؤون الخارجية للحكومة الهندية انشئت عام ١٩٥٠م لإنشاء و تنمية العلاقات الثقافية و التفاهم المتبادل بين الهند و البلدان الأخرى، و ضمن برنامج مطبوعاته ينشر المجلس، بين ما ينشر، عدة مجلات، ففي العربية "ثقافة الهند" و في الانكليزية "Indian Horizons" و "Africa Quarterly" و في الفرنسية "Rencontre Avec L'Inde" و في الاسبانية "Papeles de la India" و في الألمانية "Indien in der Gegenwart" في الهندية "Gagananchal" و كلها يصدر أربع مرات في السنة.

و المراسلات المتعلقة بالاشتراك و دفع الثمن و بشؤون الطباعة و النشر توجه إلى:

The Programme Director (Pub.)

Indian Council for Cultural Relations

Azad Bhavan, Indraprastha Estate

New Delhi- 110002. (INDIA)

بدل الاشتراك للمجلات الصادرة عن المجلس كالآتي :

ثمن النسخة	الاشتراك السنوي	اشتراك ثلاثة أعوام
٢٥ روبية	١٠٠ روبية	٢٥٠ روبية
١٠ دولارات	٤٠ دولارا	١٠٠ دولار
٤ جنيهات	١٦ جنيها	٤٠ جنيها

نشرها وطبعها السيد هيماتشل سوم المدير العام للمجلس الهندي للعلاقات الثقافية۔ آزاد بوان، نيو دلهي ، الهند.

طبعت في مطبعة سانبرآرت انفارميشنس برانيويت لميتيد

سي ٢، كانو تشامبار، سانول ناغر، نيو دلهي ١١٠٠٤٩۔

رئيس التحرير: البروفسور زبير أحمد الفاروقي

مجلة ثقافة الهند الفصلية

المجلد ٥٠ العدد ٤

١٩٩٩م

محتويات العدد

كلمة التحرير:

حلول القرن الحادي و العشرين و الالفية الجديدة يتيح لنا فرصة للتوقف قليلا مع التاريخ و النظر إلى الوراء لكى نلاحظ التناقض المدهش بين الوضع السائد في الهند عام ٢٠٠٠م و الظروف التي عاشتها البلاد قبل مائة عام عند ما كان الشعب الهندي يرزح تحت نير الاستعمار بدون أن يكون هناك أمل في الاستقلال من العبودية في وقت لم تكن فيه الشمس تغرب في أفق الامبراطورية البريطانية و كان الحكام المستعمرون يتطلعون لتمديد فترة الاستعمار - و في هذه الفترة قطعت البلاد مسافة طويلة من الاستعمار إلى الاستقلال و من الاستقلال إلى ظهورها على الساحة العالمية كأكبر ديمقراطية في العالم تصنع قراراتها بنفسها على أساس اجماع الآراء القومي و تحظى بوزن كبير في المحافل الدولية.

لا يتمثل نجاح الهند في تحقيق الاستقلال نتيجة كفاحها المستميت فحسب و إنما يتمثل كذلك في بناء قصر الديمقراطية الحديثة على أسس تراث حضاري غني و الابقاء على الفسيفساء الفريد المكون من حوالي ٥٠٠٠ مجموعة إنسانية و ٣٢٥ لغة مكتوبة في ٢٤ خطا و ديانات شتى مما يمثل ظاهرة لا يوجد لها نظير في أي بلد آخر إلى جانب الحفاظ على الانسجام الطائفي و الوحدة الاقليمية للبلاد و التغلب على التحديات العديدة الموجهة إليها من الداخل و الخارج.

تدخل أكبر ديمقراطية في العالم القرن الجديد كدولة ذات قوة نووية لديها رصيد كبير من التقدم في المجالات الشتى مع تطلعات و آمال جديدة

للنهوض بالمستوى المعيشي لجماهيرها و تحقيق مكان لها بين البلدان المتقدمة للعالم.

بهذه المناسبة نؤكد ثقتنا في أن الهند ستواصل دورها الرائد في مسيرة السلام و الأمن و الرفاهة البشرية بأيمان مجدد برسالتها الروحية و الانسانية الخالدة التي ظلت تتميز بها في المجتمع العالمي.

د/ زبير أحمد الفاروقي

نشأة علم الحديث في ولاية بيهار الهندية

بقلم: الدكتور محمد عتيق الرحمن

الباحث في مكتبة خدا بخش

العامة للآداب الشرقية بتنا، بيهار

مازالت ولاية بيهار مركزاً من مراكز العلوم الدينية و الثقافة الإسلامية في الهند منذ زمن قديم. برز فيه المحدثون و الفقهاء و في مقدمتهم الشيخ شرف الدين أحمد بن يحي المنيري المعروف بالمخدوم البيهاري الذي كان مولعا بعلم الحديث و ضليعاً في أصوله و فروعه، يدرس الصحيحين و المسند لابي يعلى و مشارق الانوار و شرح المصابيح و الجامع الصغير وغيرها من كتب الحديث و يشرح رموز الأحاديث و غوامضها لاصحابه حيناً بعد حين و كان يدّخر كثيراً من كتب الحديث في مكتبته(١) و كانت له قدرة كاملة و ملكة راسخة في هذا الفن طبقا لما نقله الشيخ وحيد الدين "بأنه رأى الناس يقبلون أناملهم و يضعونها على عيونهم عند سماع إسم النبي صلى الله عليه وسلم و في الأذان و الإقامة و في وقت آخر فسأل عن هذا العمل الشيخ المخدوم البيهاري فرفض ذلك و كشف عن بعض الأحاديث الموضوعة الأخرى كذلك (٢). و تكلّم الشيخ المخدوم كلاماً طويلاً في الحديث النبوي الشريف و أقسامه و أنواعه في كتابه "غنج لا يغنى" (بالفارسية) و لا سيما في رواية الحديث بالمعنى. ثم ذكر إن الحفظ و الديانة و الضبط و العدالة و الثقاهة لابد منها لرواة الحديث و قال في أقسام الحديث و انواعه إن الحديث ينقسم إلى مرسل و مسند و معروف و مجهول و غريب (٣).

و كان الشيخ المخدوم البيهاري أوّل من أجاز بعض تلاميذه و خلفائه لتدريس كتب الحديث فمنهم الشيخ سيد منهاج الدين الراستي الذي حصل على إجازة الحديث عنه و هو من كبار خلفائه و يؤيد هذا القول الشيخ الشاه عز الدين الفلواروي في مقالة نشرت في مجلة "معارف" (الأردية)(٤).

و ماعدا ذلك فإن الشيخ حسين بن المعز البلخي حصل على إجازة الحديث عن عمه الشيخ مظفر بن شمس البلخي لأنه قرأ الصحيح للمسلم و الصحيح للبخاري عليه من أولها إلى آخرها لفظاً و معنىً و أسند عنه و لا شك في أن الشيخ مظفر بن شمس البلخي كان من كبار خلفاء الشيخ المخدوم البيهاري.

و بناءً على ذلك نستطيع أن نقول إن علم الحديث كان رائجاً في أيام المخدوم البيهاري في ولاية بيهار و لكن تدريس الحديث و سلسلته كانت غير منظمة حتى أتاها الشيخ سيد ياسين الكجراتي فجعل الدراسات الحديثية و سلسلتها مربوطة منظمة.

و فيما يلي تراجم الشيخ سيد ياسين الكجراتي و بعض تلامذته الذين اجتهدوا كثيراً في تنظيم تدريس الحديث في بيهار و نالوا مكانة رفيعة في هذا الميدان.

الشيخ سيد ياسين الكجراتي:

كان الشيخ الفاضل المحدث ياسين الكجراتي من بني أعمام السيد الشاه مير السمناني. سافر لنيل العلوم الدينية إلى بلاد مختلفة و لازم الشيخ وجيه الدين العلوي الكجراتي و قرأ عليه بعض الكتب الدينية. ثم سافر إلى الحرمين الشريفين فحجّ و زار و أخذ الحديث عن مشائخ عصره ثم رجع إلى الهند و أقام

بلاهور لمدة طويلة عند بعض الأمراء ثم اعتزل عنهم و انقطع إلى الله سبحانه و تعالى و تمسك بزي الفقراء و أقام بسرهند لمدة يربي فيها المسترشدين و يرشد السالكين و كان يريد أن يذهب إلى ولاية كجرات مرة ثانية ليرتحل منها إلى الحجاز فلم يتيسر له ذلك فسافر إلى بنغاله ثم رجع منها و أقام في منطقة بيهار ما أقام، فاستفاد منه جمع كبير من علمائها.

الشيخ محمد عتيق البيهاري:

كان الشيخ العالم الكبير المحدث محمد عتيق بن عبد السميع الحنفي من الأفاضل المشهورين في الهند. ولد و نشأ بأرض بيهار و قرأ الكتب الدينية المتداولة على عمه الشيخ عبد المقتدر بن عبد النبي البيهاري الذي كان من تلامذة الشيخ فخر المحدثين السيد ياسين الكجراتي المذكور أعلاه و الشيخ نور الحق بن عبد الحق الدهلوي في الحديث. و اشتغل بالتدريس فقرأ عليه عدد كبير من العلماء و الفضلاء منهم الشيخ محمد وجيه الحق بن امان الله الجعفري الفلواروي الذي قرأ عليه الجامع الصحيح للبخاري و الجامع الصحيح للمسلم و مشكوة المصابيح من أولها إلى آخرها و حصل عنه الإجازة بتدريس الجامع للترمذي و السنن لأبي داؤد و السنن للإمام النسائي و السنن لإبن ماجه و مشارق الأنوار و الشمائل للترمذي و كتاب الأذكار للنووي و المسند للإمام أبي حنيفة و المسند للإمام أحمد و المسند للإمام الشافعي و جامع المسانيد للإمام ابن جوزي و لطائف ابن حبان و قال الشيخ الفاضل العلامة الحكيم عبد الحي اللكنوي إنه رأى تلك الإجازة فقال فيها الشيخ محمد عتيق بن عبد السميع: "أمّابعد فيقول العبد المتوسل إلى الله الغني بذريعة الحديث النبوي محمد عتيق بن عبد السميع البيهاري قد شرفني الله تعالى بقراءة كتب الأحاديث و من عليّ بكثرة شغلها و طول خدمتها و تفضل عليّ بتعليمها

و تبليغها إلى طالبيها الخ" ثم سرد أسماء شيوخه ـ توفي في شهر ربيع الأول سنة تسع و أربعين و مائة و ألف (٥).

الشيخ المحدث ملاّ محمد وجيه الحق البيهاري:

كان الشيخ العالم وجيه الحق بن محمد أمين بن جنيد بن اسماعيل الفلواروي من سلالة عبد الله بن جعفر الطيار رضي الله عنه ولد و نشأ في مهد العلم و قرأ بعض الكتب الدراسية على والده و أكثرها على صنوه محمد مخدوم و أجازه المخدوم سنة ثلاث و أربعين و مائة و ألف و تلقى الشيخ محمد وجيه الحق علوم الحديث عن الشيخ محمد عتيق بن عبد السميع البيهاري و قرأ عليه المشكواة و الصحيحين و أجازه الشيخ عتيق لسائر كتب الحديث ثم سافر إلى غازيبور للاسترزاق و أقام بها زماناً ثم رجع إلى بلدته و قضى حياته في التدريس و الإفادة أخذ عنه ابنه وحيد الحق و آخرون.

و من مؤلفاته "نزهة السالكين" رسالة في فضل العبادة و "تفسير القرآن" و "الشمائل للترمذي" في الحديث.

الشيخ المحدث ملاّ وحيد الحق الفلواروي:

كان الشيخ الفاضل المحدث وحيد الحق بن وجيه الحق بن أمان الله الهاشمي الجعفري من كبار الأساتذة في بيهار ولد و نشأ بفلواري و قرأ بعض الكتب الدراسية على والده و أكثرها على خاله الشيخ مبين الجعفري ثم اشتغل بالتدريس و الإفادة و بقي على هذه الخدمة الجليلة طول حياته فاستفاد منه خلق كثير منهم أبناه الشيخ أحمدي و الشيخ علي أكبر و ابنا خاله الشيخ المفتي عبد المغني و عبد العلي و عمه الأصغر عبد الواسع و منهم الشيخ شمس الدين و الشيخ نور الحق و الشيخ نعمة الله بن مجيب الله و الشيخ عبد القادر

بن خير الدين العمادي و غير ذلك من العلماء و الفضلاء له رسائل في الفنون المختلفة "كفوائد أحمدي" في العقائد و "ذكر الصلاة" في الفقه و "تحقيق الإيمان" و "قرة عين العاشقين في حلية سيد المرسلين" في الحديث، و له تعليقات على "هداية الفقه" و "شمائل الترمذي" و "تفسير البيضاوي" و اجتهد في نشر الحديث بتدريسه و تحريره و مؤلفاته فاعترف الشيخ سيد سليمان الندوي بفضله و بخدماته للحديث في مقالة خاصة له بالاردية. إنه كان متسما بالصدق و الاخلاص و حُسن الأخلاق و حلو الكلام، ورعاً تقياً متحذراً من المنكر و البدعة فيكسر أطواق الأطفال التي يعلقونها في أعناقهم في شهر المحرم و يقطع الزنانير التي يلبسونها في يوم عاشوراء و كان يحب أزياء الفقراء و كانت حياته سانجة غير متكلفة بالأزياء و الملابس. توفي في شهر صفر سنة احدى و مأتين و ألف (٦).

الشيخ آل أحمد الفلواروي:

يعد الشيخ الفاضل المحدث آل أحمد بن محمد امام بن نعمة الله بن مجيب الله الفلواروي من كبار الفضلاء و المحدثين في بيهار. ولد و نشأ بفلواري و قرأ على والده الكتب الدراسية المتداولة من الصرف و النحو و الفقه و الحديث و التفسير و الأصول و بعد التخرج بايع على يد جده الشيخ نعمة الله بن مجيب الله الجعفرى في شهر جمادي الأولى سنة أربعين و مأتين و الف ثم سافر في ريعان شبابه إلى الحرمين الشريفين فحجّ و زار و سكن بها ثلاث سنوات و حضر في درس شيخ الحديث بها فأخذ الفقه و الحديث عن الشيخ محمد بن يحيى المغربي و أخذ سند الحديث عن الشيخ سيد أحمد زينبي دحلان و للشيخ آل أحمد إجازة خاصة للحصن الحصين عن الشيخ محمد إكرام اللاهوري عن الشيخ عمر بن عبد الرسول المكي. ثم رجع إلى الهند سنة سبع و أربعين و مأتين و الف و اشتغل بالتدريس بمدرسة مولانا سيد شجاع الدين بحيدرآباد و وصل إلى

فلواري شريف سنة احدى و خمسين و مأتين و ألف و تعلّم طريقة الرشد و الإصلاح عن الشيخ فرد فائز و بعد سنة سافر إلى بنارس ثم جونبور فأخذ بها سند الحديث عن الشيخ استاذ العلماء مولانا هداية الله خان و كان رحمه الله يحب السفر فسافر إلى سمرقند و بخارا و كابل و غزنة و كشمير و بنجاب مرة بعد مرة و رحل أخيراً إلى المدينة المنورة سنة اثنتين و سبعين و مأتين و ألف و أقام بها و اشتغل بتدريس الحديث الشريف بها إلى سنة خمس و ثمانين و مأتين و ألف و استفاد منه عدد كبير من العلماء و المشائخ في الحديث منهم الشيخ على حبيب بن أبي الحسن الفلواروي الذي قرأ عليه الصحاح الستة و المسانيد بتمامها و أخذ إجازتها الخاصة منه و الشيخ أكبر علي قلندر و الشيخ مولانا محمد علي الرحماني المونكيري و المولوي عبد الحميد البيهاري قرأ عليه الشيخ بدر الدين الفلواروي و المفتي لطف الله. توفي رحمه الله سنة خمس و تسعين و مأتين و ألف في المدينة المنورة و دُفن في بقيع الغرقد(٧).

علماً بأن الشيخ المحدث الشاه عبد العزيز الدهلوي (المتوفى ١٢٣٩هـ) و الشيخ الفاضل المحدث الشاه محمد اسحاق الدهلوي (المتوفى ١٢٦٢هـ) كانا في القرن الثالث عشر من أهم رجال الهند في الحديث و الطلاب يقصدونهما من أقصى البلاد ليأخذوا عنهما علم الحديث و ينشروه في مناطقهم فمنهم طلاب بيهار الذين ارتحلوا من ديارهم إلى دهلي و استفاضوا من فيوضهما ثم رجعوا إلى أوطانهم اجتهدوا جهداً بليغاً في تدريس الحديث و نشره و في مقدمتهم مايلي:

الشيخ المحدث الشاه ظهور الحق الفلواروي:

كان الشيخ الفاضل المحدث ظهور الحق بن نور الحق بن عبد الحق بن مجيب الله الجعفري الفلواروي من المحدثين المشهورين في ولاية بيهار. ولد

سنة اربع و ثمانين و مائة و ألف و قرأ الكتب الدراسية النهائية على الشيخ مولانا جمال الدين الدهروي و أخذ الإجازة عن الشيخ المحدث الشاه عبد العزيز بن أحمد بن عبد الرحيم الشاه ولي الله الدهلوي و أخذ الطريقة عن والده و لازمه مدة من الزمان ثم انتقل من الفلواري إلى عظيم آباد مع والده فسكن بها و اشتغل بالتدريس و التذكير و التاليف و كانت له عناية خاصة بالحديث فحفظ الصحيحين و الحصن الحصين كما ذكر الشيخ مناظر أحسن الكيلاني أنه كان من حفاظ الصحيحين و الحصن الحصين. له مصنفات في الفلسفة و المنطق منها توهمات الفلاسفة و الأعيان في المنطق. مات في ذي القعدة سنة أربع و ثلاثين و مئتين و ألف ببلدة عظيم آباد ثم نقل جثمانه إلى فلواري فدُفن بها(٨).

الشيخ المحدث نذيرحسين البيهاري ثم الدهلوي:

ولد الشيخ الفاضل المحدث الكبير السيد نذير حسين بن جواد علي بن عظمة الله بن الله بخش البيهاري ثم الدهلوي سنة عشرين و مائتين و ألف بقرية سورج كرها من أعمال مونكير و نشأ بها و قرأ الكتب الابتدائية على أساتذتها ثم ارتحل إلى عظيم آباد و لقي بها الشيخ الإمام الشهيد احمد بن عرفان الحسني الراي بريلوي و صاحبيه الشيخ اسماعيل بن عبد الغني الدهلوي و الشيخ عبد الحيئ بن هبة الله البرهانوي سنة سبع و ثلاثين و مائتين و ألف فملأ قلبه من الإيمان و ازداد شوقه لتحصيل العلم فسافر إلى إله آباد و أقام بها مدة قليلة و قرأ المختصرات على أساتذتها ثم سافر إلى دهلي سنة ثلاث و أربعين و مائتين و ألف و قرأ الكتب الدراسية على الشيخ السيد عبد الخالق الدهلوي و الشيخ شبير محمد القندهاري و العلامة جلال الدين الهروي و لازم دروس الشيخ الشاه اسحاق بن محمد أفضل العمري الدهلوي فأجازه الشيخ سنة ثمان و خمسين و مائتين و ألف حين هجرته إلى مكة المكرمة فاشتغل

بالتدريس و التذكير و الإفتاء و درس الكتب الدراسية من كل علم و فن لاسيما الفقه و الأصول إلى سنة سبعين و مائتين و ألف ثم غلب عليه حب القرآن و الحديث فاعتنى بهما عناية خاصة تدريسا و تاليفا إلى أن صار وحيد عصره و فاق أقرانه فيهما و اتفق الناس على علو مرتبته في القرآن و الحديث و انتفع به خلق كثير من بلاد العرب و العجم و لم يعتن بالتضيف و التاليف و انتفع به خلق كثير من بلاد العرب و العجم و لم يعتن إلى التصنيف و التأليف و لو قام به لاتى بمؤلفات كبيرة و كثيرة و مع ذلك له رسائل قيمة في الحديث فمنها "حديث شرط أبي داؤد" حديث إعلان نكاح من وجه ضعيف" و له مصنفات في الفنون الأخرى فمنها "معيار الحق" و "واقعة الفتوى" و "دافعة البلوى" و"ثبوت الحق الحقيق" و "رسالة في تحلي النساء بالذهب" كلها باللغة الاردية و "فلاح الولي باتباع النبي" و "مجموعة الفتاوى" بالفارسية.

أما تلامذته فعلى طبقات فمنهم العلماء الناقدون و منهم المحدثون و المفسرون و منهم الفقهاء و منهم أهل السياسية قد يبلغ عددهم إلى الآف و أما أشهرهم في الهند في القرآن و الحديث فمنهم الشيخ المحدث شمس الحق بن أمير علي الديانوي و الشيخ المحدث عبد المنان الوزير آبادي و الشيخ المحدث عبد الرحمن المباركبوري و الشيخ عبد الله الغزنوي و الشيخ محمد بشير العمري السهسواني و الشيخ عبد الله بن ادريس الحسني السنوسي المغربي و الشيخ المحدث ابراهيم الآروي وغيرهم من العلماء الكبار توفي رحمه الله في رجب المرجب سنة عشرين و ثلاث مائة و ألف ببلدة دهلي(٩).

الشيخ المحدث محمد نور السهسرامي:

كان الشيخ الفاضل المحدث محمد نور السهسراني من كبار المحدثين في ولاية بيهار. ولد سنة خمس عشرة و مائتين و ألف ببلدة سهسرام و قرأ الكتب

الدراسية البدائية على والده و لما دخل في الخامس عشر من عمره ارتحل إلى البلاد الاخرى و قرأ على أساتذتها من كتب الفقه و الأصول و الحديث و التفسير ثم سافر إلى دهلي و هو إبن عشرين سنة فقرأ الصحاح الستة على الشيخ الفاضل الكبير المحدث الشاه محمد اسحاق الدهلوي و أخذ الطريقة عنه و كان من عادته أن يكتب أماليه كل يوم اثناء تدريسه و اقام بصحبته إلى أربعة عشر سنة و بعد الفراغ من تحصيل العلوم الدينية و الرياضة الروحانية رجع إلى وطنه سنة خمسين و مائتين و ألف و صار مدرسا بمدرسة خانقاه كبيريه بسهسرام و اشتغل في تدريس الفقه و الحديث و التفسير و بقى في هذه الخدمة الجليلة إلى آخر حياته إلى أن ذاعت شهرته العلمية في بيهار و بنغال و بنارس فجاء الطلبة من هذه البلاد كلها و قرأوا عليه من الكتب الدينية المختلفة و لم يكن أحد من علماء بلدة سهسرام و ضواحيها إلاّ إنه تلقى العلوم الدينية منه و صار من تلاميذه فمنهم ابنه الشيخ يار محمد و الشيخ الشاه محي الدين و الشيخ مولانا الحكيم ابراهيم علي خان السهسرامي و الشيخ محب حسين البلياوي و الشيخ مرزا بيغ فإن جميع هؤلاء العلماء كانوا من أهم تلاميذه و اجتهدوا اجتهاداً كثيراً في نشر العلوم الدينية و النهي عن المنكر و البدعة و الضلالة. أما مؤلفاته فهي عبارة عن تعليقات على كتب الحديث و الفقه و شروحها منها تعليقاته على شرح الوقاية للمجلدين الأولين و منها تعليقاته على الهداية الآخرين و منها تعليقاته على تفسير الجلالين و منها تعليقاته على المشكواة و منها تعليقاته على مؤطا للامام مالك و على الصحاح الستة و هذه التعليقات مفيدة جدا تظهر تعمقه في الحديث و الفقه بأحسن وجه - مات سنة اثنتين و ثلاث مائة و الف. و نقرأ في التاريخ أن مدرسة فرنكي محل تحت رئاسة الشيخ عبد الحي الفرنكي محلي و دار العلوم بديوبند تحت رئاسة الشيخ

محمود الحسن الديوبندي و مدرسة بريلي تحت رئاسة الشيخ احمد رضاخان صارت من المراكز الهامة لتدريس الحديث النبوي الشريف في الهند بعد الشاه محمد اسحاق الدهلوي تلميذ الشاه عبد العزيز الدهلوي لأن الشيخ المحدث عبد الحي الفرنكي محلي و الشيخ نذير حسين الدهلوي أخذا الحديث عن الشيخ الشاه محمد اسحاق الدهلوي و الشيخ الفاضل محمود الحسن الديوبندي أخذ الحديث عن الشيخ محمد قاسم النانوتوي الذي أخذ الحديث عن الشاه محمد اسحاق الدهلوي فهؤلاء الثلاثة صاروا أئمة الحديث في الهند في ذلك العهد فاجتمع حولهم عدد كبير من ولاية بيهار و الولايات الأخرى من طلبة الحديث الذين أخذوا أسناد الحديث عنهم و اشتغلوا في نشر علوم الدين و تدريس الحديث الشريف.

الشيخ المحدث شمس الحق الديانوي:

كان الشيخ العالم الكبير المحدث شمس الحق بن أمير علي الديانوي من كبار المحدثين في الهند ـ ولد سنة ثلاث و سبعين و مائتين و ألف ببلدة عظيم آباد و قرأ المختصرات على أساتذة البلدة ثم سافر إلى لكنؤ و قرأ الكتب الدراسية على الشيخ فضل الله بن نعمة الله اللكنوي ثم سافر إلى دهلي و قرأ الحديث على الشيخ المحدث الكبير نذير حسين البيهاري الدهلوي و رجع إلى بلدته و عكف على التدريس و التأليف و التذكير إلى آخر حياته و عد من أهم تلامذة الشيخ نذير حسين البيهاري (١٠).

الشيخ لطف على الراجكيري:

كان الشيخ المحدث لطف علي بن رجب علي الراجكيري يعد من العلماء الصالحين و المحدثين في ولاية بيهار. ولد سنة خمس أو سبع و اربعين و مائتين

و ألف بقرية راجكير و سافر للحصول على العلم إلى البلاد المختلفة فقرأ الكتب الدراسية المتداولة على الشيخ المفتي نعمة الله اللكنوي و المفتي واجد علي البنارسي و الشيخ نور الحسن الكاندهلوي و العلامة فضل حق الخيرآبادي ثم رحل إلى دهلي فقرأ بها بعض الكتب الدراسية على الشيخ المفتي صدر الدين الدهلوي و أسند الحديث و رجع إلى بلدته فاشتغل بالتدريس و الإفادة مدة من الزمان و حفظ القرآن الكريم في تلك المدة ثم سافر إلى سهارنبور و أخذ الحديث عن الشيخ أحمد علي بن لطف الله السهارنبوري و صحبه زماناً ثم رحل إلى مراد اباد و أخذ عن عالم علي الحسيني اللكنوي ثم رجع إلى عظيم آباد و درس بها مدة و سافر إلى الحجاز فحج و زار و أخذ الحديث عن الشيخ عبد الغني بن أبي سعيد الدهلوي المهاجر ثم عاد إلى الهند و تولى مهمة التدريس بمدينة طونك فأقام بها سنة و بضعة أشهر ثم خرج منها و لما وصل إلى بنارس ابتلي بمرض شديد و مات بها في شهر شوال سنة ستة و تسعين و مائتين و ألف. و كان الشيخ كثير الدرس و الإفادة. اشتغل في أوائل عمره بالعلوم الحكمية و درس و أفاد مدة من الزمان ثم اشتغل بالفقه و الحديث و بقي على هذه الخدمة طول حياته. و لم يكن له نظير في العلم و الصدق و صلاح الظاهر و الباطن. أخذ عنه خلق كثير من العلماء و الفضلاء (١١).

الشيخ يحيى علي الصادقبوري:

كان الشيخ العالم المحدث يحيى بن الهي بخش بن هداية علي الجعفري الصادقبوري من العلماء الربانيين المجاهدين في سبيل الله و الدعاة إلى الحق و الصابرين على قضاء الله و قدره في الهند. ولد سنة سبع و ثلاثين و مائتين و الف و قرأ العلم على صنوه الشيخ أحمد الله و علي الشيخ ولاية علي و أخذ الطريقة و الحديث عن الشيخ ولاية علي خاصة و بعد الفراغ من التحصيل

اشتغل بالتدريس و التذكير إلى أن صار بعد مدة يسيرة عالماً كبيراً متبحراً في العلوم الإسلامية ولياً كاملاً في الطريقة و السلوك و كانت له يد طولى في الفقه و الحديث و مهارة تامة في استخراج المواريث و الحساب سافر إلى الحدود مع شيخه ولاية علي و أعانه في الغزو و الجهاد ثم عاد معه إلى الهند و اشتغل بالتدريس و التذكير مدة ثم سافر مع شيخه مرة أخري و لما توفي شيخه عاد إلى الهند و عكف على التدريس و التذكير إلى مدة طويلة إلى أن قبض عليه الإنكليز بسبب الإعانة لمن كانوا من غزاة الهند من أصحاب الشيخ سيد أحمد سنة ثمانين و مائتين و ألف و عذّبوه تعذيبا شديدا ثم أصدرت الحكومة الإنكليزية أمرها بالشنق فأبدى سروره بذلك و حكم عليه بالنفي إلى جزيرة "اندمان. حيث توفي سنة أربع و ثمانين و مائتين و ألف (١٢).

الشيخ رفيع الدين البيهاري:

كان الشيخ المحدث رفيع الدين بهادر علي بن نعمة علي الصديقي الشكرانوي البيهاري من العلماء المشهورين في ولاية بيهار - ولد في سنة احدى و ستين و مائتين و ألف بقرية شكراوان و نشأ بها و قرأ الكتب الدراسية المتداولة على الشيخ محمد أحسن الكيلاني ثم سافر إلى دهلي و قرأ الصحاح الستة و موطا للإمام مالك و تفسير الجلالين على الشيخ المحدث نذيرحسين البيهاري ثم الدهلوي مشاركا للسيد شريف حسين بن نذير حسين ثم سافر إلى أمرت سر و صحب الشيخ الأجل عبد الله بن محمد أعظم الغزنوي و مكث عنده ثمانية أشهر و استفاد منه استفادة موفورة ثم سافر إلى مكة المكرمة فحجّ و أدى مناسك العمرة و الزيارة.

و كان له اشتغال خاص بجمع الكتب النفيسة النادرة و استنسخها و جلبها من الاقطار العربية و لا يقلد أحدا من الائمة و يفتي بما يقوم عنده دليله و له

مهارة تامة في التفسير و تفسير القرآن بالقرآن و الحديث و أصوله و نقده - توفي رحمة الله سنة ثمان و ثلاثين و ثلاث مائة و ألف (١٣).

الشيخ عليم الدين النكرنهسوي:

ولد الشيخ العالم المحدث عليم الدين حسين بن تصدق حسين بن عبيد الله بن غلام بدر بن سليم الله النكرنهسوي في سنة ستين و مائتين و ألف و اشتغل بتحصيل العلوم الدينية البدائية على أساتذة قرية نكرنهسه و عظيم آباد ثم سافر إلى لكنؤ و أخذ العلوم الحكمية عن المفتي نعمة الله بن نور اللكنوي ثم سافر إلى دهلي و أخذ الفقه و الأصول عن المفتي صدر الدين و الحديث عن الشيخ المحدث نذيرحسين البيهاري الدهلوي و بعد الفراغ من تحصيل العلوم الدينية و الطبية أقام بها عشرة سنين و درس و أفاد الناس بعلومه و فنونه ثم رجع إلى قريته و اشتغل بها بتدريس العلوم الدينية عامة و الحديث الشريف خاصةً و قضى حياته و اجتهد اجتهاداً كثيراً في نشر العلوم الدينية و المعارف اليقينية و سافر إلى الحجاز سنة ثلاث و ثلاث مائة و ألف فحجّ و زار. و كان قوياً في عقائده و جيد التفقه و كثير المطالعة لفنون العلم، حلو المذاكرة مع الدين و التقوى و إيثار الانقطاع و ترك التكلف، لم يزلٍ يدرس و ينفع الناس بمواعظه و تذكيره و علومه و فنونه و يجتهد في محق الرسوم و الأهواء و البدع و الضلالة و قرأ عليه عدد كبير من العلماء و الفضلاء و له مؤلفات عديدة نافعة في العلوم الدينية و العقلية منها سلم الأفلاك في الهيئة و له أجزاء في التفسير و رسائل في الخلافيات (١٤).

الشيخ علي نعمة الفلواروي:

كان الشيخ الفاضل المحدث علي نعمة بن عناية رسول الجعفري الفلواروي من تلامذة الشيخ المحدث نذير حسين الدهلوي. ولد سنة اثنتين

و سبعين و مائتين و ألف و نشأ بفلواري و سافر لتحصيل العلم فقرأ الكتب الدراسية على الشيخ عبد الله الغازيبوري و لازمه مدة من الزمان ثم قرأ الحديث الشريف على الشيخ نذير حسين و أخذ الإجازة عنه و بعد الفراغ من التحصيل اشتغل بتدريس العلوم الدينية فدرس و أفاد و أخذ عنه خلق كثير من العلماء و كان يعمل و يعتقد بالحديث الشريف و لا يقلد أحدا من الأئمة. قال الشيخ الحكيم عبد الحيى اللكنوي فيه "كان الشيخ العالم المحدث علي نعمة بن عناية رسول الجعفري الفلواروي من بيت أهل العلم و المشيخة لقيته بفلواري فوجدته رجلا بشوشاً طيب النفس، كريم الأخلاق".

توفي تسع بقين من شوال المكرم سنة احدى و ثلاثين و ثلاث مائة و ألف (١٥).

الشيخ سليمان بن داؤد الفلواروي:

كان الشيخ العالم الكبير سليمان بن داؤد بن وعظ الله بن محبوب بن بير نذر بن فتح محمد من كبار المشائخ و العلماء المشهورين في الهند. ولد في شهر محرم الحرام سنة ستة و سبعين و مائتين و ألف بفلواري في بيت جده لأمه الشيخ اصطفى بن وعد الله بن سعد الله العمري و نشأ في خؤولته و اشتغل بتحصيل العلم على أساتذة وطنه ثم سافر إلى للكنؤو و قرأ بعض الكتب الدراسية الدينية على العلامة عبد الحيئ بن عبد الحليم اللكنوي ثم سافر إلى دهلي و قرأ الحديث على الشيخ المحدث نذير حسين البيهاري الدهلوي و أخذ إجازة الحديث عن الشيخ أحمد علي السهارنبوري و أخذ الطريقة عن صهره الشيخ علي حبيب الجعفري الفلواروي و سافر إلى كنج مراد آباد فاستفاد من بركة الشيخ الصالح فضل الرحمن بن أهل الله البكري المرادآبادي و صحبه إلى مدة يسيرة و أخذ إجازة الحديث عنه و سافر إلى الحجاز فحجّ و زار و أدرك

مشائخ عصره في الحرمين الشريفين منهم الشيخ الكبير الحاج إمداد الله المهاجر المكي و بايعه و قرأ عليه الحديث و أخذ الإجازة منه. و كان في بداية حاله يعمل و يعتقد في الحديث و لا يقلد أحدا ثم رغب إلى المتصوفين و يقتدى برسوم المشائخ و يشترك في الأعراس و الغناء و الرقص و التواجد و كان مفرط الذكاء، لطيف النكتة، كثير الفكاهة، شديد الإنكار على الاعتزال و المعتزلة و مغالياً في حب أهل البيت أثنى عليه السير سيد أحمد خان و خلفاءه كمحسن الملك و وقار الملك و اعترفوا بفضله و كان عالماً متبحرا في العلوم الدينية و الفنون الإسلامية و طبع القريحة في النظم العربي و النثر الادبي و له اشتغال خاص بالحديث الشريف و أصوله و نقده و قد طارت صيته في الهند بمهارته في العلوم الدينية و تعمقه في المسائل الشرعية و بخطباته الجيدة و أولع الناس بخطبه و مواعظه و تنافست فيه الجمعيات و المؤتمرات التعليمية و الدينية تتسابق في دعوته و تستعين بخطبه و كان من كبار المؤيدين لندوة العلماء في أغراضها و أهدافها فيخطب في حفلاتها و ينتصر لأغراضها و من مؤلفاته شرح الحديث المسلسل بالأولية باللغة العربية و شجرة السعادة و سلسلة الكرامة بالفارسية في أنساب السادة الصوفية و له رسالة في الصلواة و السلام و له آداب الناصحين و ذكر الحبيب و شرح القصيدة الغوثية و صلاح الدارين في بركات الحرمين و صيانة الاحباب عن إهانة الأصحاب و عين التوحيد بالعربية و له مجموع رسائل في التصوف و الحقائق في ثلاثة أجزاء و غيرذلك و له أبيات بالعربية و الفارسية (١٦).

الشيخ المحدث إبراهيم بن عبد العلي الآروي:

كان الشيخ المحدث إبراهيم بن عبد العلي بن رحيم بخش الآروي من كبار العلماء المخلصين و الحاملين لدين الله و شريعته. ولد في سنة أربع و ستين و مائتين و ألف و اشتغل بتحصيل العلوم الدينية من صباه و حفظ القرآن و قرأ

المختصرات على أساتذة بلدته ثم سافر إلى ديوبند و علي كره و قرأ بعض الكتب الدراسية على الشيخ يعقوب بن مملوك علي النانوتوي و المفتي لطف الله وغيرهما من الأساتذة الكبار ثم عاد إلى وطنه و قرأ بعض الكتب الدراسية على الشيخ سعادت حسين البيهاري و اشتغل بخدمة التدريس في المدرسة العربية بآره ثم سافر إلى سهارنبور و قرأ الصحاح و السنن على الشيخ المحدث أحمد علي بن لطف الله الحنفي السهارنبوري ثم سافر إلى مكة المكرمة فحجّ و زار و أخذ إجازة الحديث عن الشيخ أحمد بن زين دحلان الشافعي المدرس في الحرم الشريف و الشيخ أحمد بن أسعد الدهان المكي و المفتي محمد بن عبد الله بن حميد مفتي الحنابلة بمكة و الشيخ الفاضل عبد الغني بن أبي سعيد الحنفي الدهلوي و الشيخ محمد بن عبد الرحمن الأنصاري السهارنبوري و الشيخ عبد الجبار بن الفيض الأنصاري الناكبوري و رجع إلى الهند و حصل على إجازة الحديث عن الشيخ المحدث نذير حسين البيهاري الدهلوي و الشيخ العلامة حسين بن المحسن الانصاري اليماني ثم سافر إلى أمرت سر و لازم الشيخ الفاضل عبد الله بن محمد أعظم الغزنوي و استفاض فيوضاً كثيرة منه و في آخر عمره سافر إلى بلدة راي بريلي و أخذ الطريقة عن الشيخ ضياء النبي بن سعيد الدين الراى بريلوي و لازمه مدة من الزمان ثم رجع إلى وطنه و أسس في بلدته أره مدرسة دينية سنة ثمان و تسعين و مائتين و ألف و سمّاها المدرسة الأحمدية و درس فيها طول حياته و قال الشيخ أبو يحيى إمام النوشهري إنه أول من قدّم فكرة جديدة لإصلاح المنهج التعليمي في المدارس الإسلامية في الهند.

و كان الشيخ ابراهيم عابدا قائم الليل يعمل بالنصوص الظاهرة و لا يقلد أحدا من الأئمة في الفقه و يدرس و يذكر و كانت مواعظه مقصورة على الحديث و القرآن و يتحرز عن إيراد الروايات الضعيفة و ربما كانت تأخذه الرقة أثناء الوعظ و يبكي الناس كلهن فيصير مجلس موعظته مجلس العزاء.

و قد جرت بينه و بين الشيخ أمانة الله بن محمد فصيح الغازيبوري في التقليد و رفضه عدد كبير من المنازعات يطول ذكره ثم اجتمعا في مجلس ندوة العلماء بلكنو سنة ثلاث عشر و ثلاث مائة و ألف فأصلح أعضاء الندوة بينهما فبادر الشيخ إبراهيم المصافحة فتصافحا في ذلك المجلس و لم يخالفا قط.

و له مصنفات عديدة نافعة احسنها طريقة النجاة في ترجمة الصحاح من المشكوة و منها ترجمة الأدب المفرد للإمام البخاري و منها تفسير الجزء الآخر من القرآن الحكيم و منها فقه محمدي شرح الدرر البهية للإمام الشوكاني في الفقه و منها أركان الإسلام في الفقه و القول المزيد في أحكام التقليد و منها تلخيص الصرف و تلخيص النحو و كلها باللغة الأردية.

و في آخر عمره هاجر إلى الحجاز و توفي بمكة المكرمة في اليوم السادس من ذي الحجة سنة تسع عشرة و ثلاث مائة و ألف و دُفن في المعلاة (١٧).

الشيخ المحدث محمد سعيد حسرت العظيم آبادي:

كان الشيخ العالم الكبير المحدث محمد سعيد بن واعظ علي بن عمر دراز الجعفري العظيم آبادي من المحدثين المشهورين في ولاية بيهار. وُلد في شهر ذي القعدة سنة احدى و ثلاثين و مائتين و ألف بعظيم آباد و نشأ بها و قرأ بعض الكتب الدراسية البدائية على والده و على الشيخ مظهر علي و الشيخ أبي الحسن المنطقي ثم سافر إلى كانبور و قرأ الكتب الدراسية النهائية على الشيخ سلامة الله البدايوني و تخرج عليه و أخذ الطريقة عن الشيخ نذر محمد البهلواري ثم رجع إلى وطنه سنة خمس و خمسين و مائتين و ألف و اشتغل بها

بتدريس الكتب الدينية و الحكمية و المنطقية ثم سافر إلى مكة المباركة سنة اثنتين و ستين و مائتين و ألف فحجّ و زار و أخذ سند الحديث عن الشيخ السيد محمد بن علي الحسيني السنوسي الخطابي و الشيخ عبد الغني الدمياطي و الشيخ محمد العطوشي المدني و الشيخ يعقوب بن محمد أفضل العمري الدهلوي ثم رجع إلى بلدته عظيم اباد و أسس مدرسة عظيمة بها و سمّاها المدرسة السعيدية و كان يدرس بها العلوم الادبية و العقلية من الصباح إلى الظهيرة و العلوم النقلية من بعد الظهر إلى المساء. و كانت له مكانة خاصة في العلوم الادبية و النقلية معاً فكان معدوداً من الشعراء الذين أجادوا الشعر في اللغة العربية و الفارسية و الأردية على حد تعبير الدكتور حامد علي خان في رسالته المقدمة إلى جامعة علي كره الإسلامية لنيل درجة الدكتوراة عن الشعر العربي في الهند. و يبلغ عدد أبياته العربية إلى اثنتين و سبعين بيتا، و ذلك ما يدل على ذوقه الشعري العربي و استعداده الكامل في الأدب العربي. أما بالنسبة إلى الحديث النبوي الشريف فكان معدودا من المحدثين الكبار في بيهار لأنه عنى به عناية خاصة و بذل عمره في تدريسه و نشره و ترويجه و قال الشيخ المحدث الكبير مولانا أحمد علي السهارنبوري مرة حينما قدم إلى عظيم آباد "إن الشيخ محمد سعيد العظيم آبادي كان من كبار المحدثين في ولاية بيهار. و قال الشيخ عبد الحي الحسني "الشيخ العالم المحدث محمد سعيد بن واعظ علي بن عمر دراز الجعفري الزينبي العظيم اباد" له مؤلفات عديدة منها قسطاس البلاغة و مقصد البلاغة و شرح الكافية في النحو و البلاغة و اشمام العطر في أحكام عيد الفطر و زاد الفقير في الحج متوكلا على اللطيف الخبير في الفقه و شرح ميزان المنطق في المنطق. توفي رحمه الله في شهر شعبان المعظم سنة أربع و ثلاث مائة و ألف (١٨).

الشيخ قادربخش السهسرامي:

كان الشيخ الفقيه المحدث قادر بخش بن حسن علي الحنفي السهسرامي من العلماء المشهورين في ولاية بيهار. ولد سنة ثلاث و سبعين و مائتين و ألف ببلدة سهسرام و قرأ بعض الكتب الدراسية البدائية على والده و على الشيخ أحمد حسين السهسرامي ثم رحل إلى مرزا فور و قرأ عليه بعض الكتب الدراسية ثم سافر إلى لكنئو و لازم الشيخ العلامة عبد الحي بن عبد الحليم الأنصاري اللكنوي و قرا عليه أكثر المطولات من الكتب الدراسية و بعضها على الشيخ الفاضل محمد نعيم بن عبد الحكيم اللكنوي ثم سافر إلى باني بت و مراد آباد و أخذ سند الإجازة عن الشيخ القاري عبد الرحمن الياني بتي و الشيخ الصالح الإمام فضل رحمن بن أهل الله البكري المراد آبادي ثم سافر إلى الحجاز فحج و زار و أخذ إجازة الحديث عن الشيخ أحمد بن زينبى دحلان الشافعي ثم عاد إلى الهند. و اشتغل بتدريس المناهج الدراسية و التذكير و البحث و التاليف. و عنى بكتب الحديث عناية خاصةً فحفظ الصحاح الستة و كان يقرأها مرتجلا مع أسناده و قد ذكر الشيخ العلامة مناظر أحسن الكيلاني فقال "كان من مزايا الشيخ المحدث قادر بخش السهسرامي انه كان يقرأ الصحاح الستة قراءة غير منظورة و يقرأ عبارات فتح الباري و العيني قراءة مرتجلة عن ظهر قلب".

و له مصنفات عديدة منها "التقرير المعقول في فضل الصحابة و أهل بيت الرسول" و "الاربعين في مراسم الدين" و "ضرب القادر على رقبة الواعظ الفاجر" و "رفع الارتياب عن المفسرين بشرف الأنساب" و "غاية المقال في رؤية الهلال" و "تحفة الأتقياء في فضائل آل العباء" و "جور الأشقياء على ريحانة سيد الأنبياء".

توفي في شهر رجب المرجب سنة سبع و ثلاثين و ثلاث مائة و الف (١٩).

الشيخ المحدث مولانا ظفرالدين البيهاري:

كان الشيخ المحدث الفاضل مولانا ظفر الدين بن عبد الرزاق من العلماء الكبار في ولاية بيهار. ولد في شهر محرم الحرام سنة ثلاث و ثلاث مائة و ألف و قرأ الكتب الدراسية البدائية على والده و لما دخل العاشر من عمره قرأ المتوسطات على الشيخ معين الدين أشرف و الشيخ بدر الدين بالمدرسة الغوثية بقرية "بين" ثم سافر إلى عظيم آباد و قرأ بعض الكتب الدراسبة على الشيخ المحدث الشاه وصي أحمد السورتي بالمدرسة الحنفية بها. ثم سافر إلى كانبور و قرأ بعض الكتب من المنطق على الشيخ الشاه أحمد الكانبوري و الهداية على الشيخ الشاه عبد الله بدار العلوم بها و قرأ كتب الحديث على الشيخ الفاضل المحدث الشاه وصي أحمد السورتي في بيلي بهيت ثم سافر إلى بريلي و قرأ بها البقية من الكتب الدراسية على الشيخ حامد حسن الرامبوري و الشيخ شبير أحمد العلي كرهي بمدرسة منظر الإسلام و قرأ المقالات الستة من الاقليدس و تشريح الأفلاك و شرح التشغمني و عوارف العوارف و الجامع الصحيح للبخاري على الشيخ العلامة الفاضل أحمد رضا خان البريلوي و فرغ من تحصيل العلوم الدينية و الحكمية و الفلسفية سنة خمس و عشرين و ثلاث مائة و ألف و اشتغل بتدريس الكتب الدينية بها لمدة أربع سنوات ثم تولى رئاسة التدريس بالمدرسة الحنفية بآره ثم عُيّن مدرسا للحديث في مدرسة شمس الهدى عام ١٩١٣م و بعد ثماني سنوات عيّن مديرا بها. و بايع الشيخ الفاضل أحمد رضا خان و صار من أهم خلفاءه.

له مؤلفات عديدة نافعة أحسنها و أهمها مجموعته في الحديث المعروفة بصحيح البهاري في ستة مجلدات فالمجلد الأوّل منها في الطهارة و الثالث منها في الزكاة و الصوم و الحج و الرابع منها في النكاح و الرضاع و الطلاق

و الخامس منها في البيوع و القضاء و الشهادة و السادس منها في المزارعة و الجناية و الرهن.

و لاشك في أن هذه الكتب تدل على تعمقه في الحديث و تبحره في نقده و رجاله و بصيرته في العلوم الدينية الإسلامية و لذلك يعتبر ملك العلماء على لسان الشيخ أحمد رضاخان، توفي في التاسع عشر من جمادى الأولى سنة اثنتين و ثمانين و ثلاث مائة و ألف و دُفن بشاه غنج في بتنه (٢٠).

الشيخ عبد الرشيد بن النيموي:

الشيخ الفاضل محمد عبد الرشيد بن الشيخ العلامة محمد ظهير أحسن النيموي من العلماء الكبار في ولاية بيهار الذين اختارهم الله تعالى لخدمة العلوم الدينية و نشر العلوم الإسلامية وُلد في الثالث و العشرين من شهر صفر المظفر عام ١٣١٢هـ بقرية نيّمي و نشأ بها و قرأ بعض الكتب الدراسية على أساتذتها ثم سافر إلى غازيبور فقرأ بها بعض الكتب الدراسية على الشيخ الفاضل شمشاد اللكنوي و الشيخ لعل محمد بمدرسة جشمهء رحمت و لكنه استفاض فيوضاً كثيرة من أبيه فقرأ عليه الكتب الدراسية المتداولة من التفسير و الحديث و الفقه و الفلسفة و المنطق و الحكمة و أخذ إجازة التدريس و الرواية عنه. و بعد الفراغ من التحصيل اشتغل بالتدريس فقرأ عليه بعض العلماء و الفضلاء و اخذوا إجازة الحديث عنه منهم الشيخ الفاضل حبيب الحق الندوي و الشيخ عميم الإحسان و الشيخ الفاضل الطبيب محمد أحسن النيموي.

أما البحث العلمي و التأليف فعنى بذلك عناية خاصة و قضى حياته و بذل جهده فيه و ألّف كتبا قيمة في المجالات الدينية و الأدبية و التاريخية يبلغ

عددها ١٢ كتابا منها البلاغ المعلى في عدم ثبوت الجلوس للإمام بعد الخطبة في المصلى و آداب الجماع و وسيلة العقبى (الجزء الثاني) في الفقه و تذكار الشوق و نسب نامه نبوي صلى الله عليه وسلم و وفات نامه في التاريخ و ناله فوقانى و رباعى نامه في الأدب والشعر و احسنها القول الحسن في الحديث و نقده أجاب فيه عن ابكار المنن للشيخ الفاضل عبد الرحمن المباركبوري فقال في مقدمته "قال ابن النيموي محمد عبد الرشيد إني رأيت كتاباً مترحبا بابكار المنن في جواب اثار السنن من تاليفات من (هو الفاضل محمد عبد الرحمن المباركفوري صاحب تحفة الاحوذي شرح الترمذي و تحقيق الكلام في قراءة خلف الإمام) كان على عهد النيموي لكن النيموي رحمه الله تعالى لم ير ابكار المنن فإنه طبع بعد موت النيموي بستة عشر عاما فاستحسنت أن يجاب عما أورده عليه في الجواب فوضعت هذا الكتاب في جواب الجواب و سميت هذا مستخيرا بالله سبحانه و تعالى بالقول الحسن في الردّ على ابكار المنن" (٣١).

إن الشيخ محمد عبد الرشيد اختار طريقا علميا في جوابه فإنه قدم أحاديث الشيخ العلامة النيموي و دلائله أولا ثم اعتراضات ناقده الشيخ عبد الرحمن المباركفوري ثم أجاب عنها في ضوء القرآن و الحديث و اللغة و التاريخ و طريق جوابه يدل على تبحره في العلوم الدينية و تعمقه في الحديث و نقده و رجاله فقال في النجاسة مثلاً ذكر فيه النيموي أحاديث منها حديث أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا ثم قال رواه الشيخان ثم قال في التعليق الحديث حجة على مالك و من تبعه لأنه يدل على أن الماء القليل ينجس بوقوع النجاسة فيه و إن لم يتغير لأن ولوغ الكلب لا يغير الماء الذي في الإناء غالباً فاعترض صاحب الابكار بقوله قلت و كذلك حجة على الإمام أبي حنيفة و من تبعه لأنه يدل على وجوب غسل الإناء الذي شرب الكلب فيه سبعاً.

قال ابن النيموي الحديث ليس بحجة على الإمام أبي حنيفة و لا على من قلده لأن غسل الإناء الذي شرب الكلب فيه سبعا محمول على الاستحباب يؤيده ما رواه عبد الرزاق بإسناد صحيح عن عطاء قال يغسل الإناء الذي ولغ الكلب فيه كل ذلك سبعا و خمسا و ثلاث مرات أو منسوخ على ما قال الزيلعي في نصب الرايه نقلا عن الطحاوي ثبت بذلك إي بالرواية الموقوفة التي أخرجها الدارقطني بإسناد صحيح عن أبي هريرة أنه قال إذا ولغ الكلب في الإناء فاهرقه ثم اغسله ثلاث مرات نسخ السبع لأننا نحسن الظن بأبي هريرة و لا يجوز عليه انه يترك ما سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم. و إلا سقطت عدالته و لم يقبل روايته بل كان يجب على الخصم المخالف أن يعمل بحديث عبد الله بن المغفل عن النبي صلي الله عليه و سلم رواه مسلم أنه يغسل سبعا و يعفر الثامنة بالتراب لأنه قد زاد و الأخذ بالزايد أوجب عملا بالحديث من وهم و لا يقولون به فثبت أنه منسوخ (انتهى ما قاله الزيلعي) (٢٢).

الهوامش:

١ ـ راجع: مكتوبات مظفر شمس البلخي ١١٥ و فتح المعاني ص ٥٦

٢ ـ خوان بر نعمت مجلس سي و يكم ص ٧٩ و خوان بر نعمت مجلس ٢٤ ص.٦٣.

٣ ـ أيضاً ص ١٢٠

٤ ـ معارف ج ٢٣ عدد ٥

٥ ـ معارف ج ٢٢ العدد ٦، نزهة الخواطر ٣٣٠/٦

٦ ـ معارف ج ٢٢ العدد ٦ هندوستانى مفسرين اور ان كى عربى تفسيرين: ٣٣٠ نزهة الخواطر/٥٢٣ و مجلة المجيب الشهرية ج ١٧ العدد٢.

٧ ـ تنكره علماى اهل سنت: ٤٨، اعيان وطن ٢٨٥ ـ ٢٨٦، نزهة الخواطر٢/٧، دار العلوم مجيبية خانقاه فلواري شريف كى تعليمى و تدريسى خدمات: ١٥

٨ ـ هندوستان مين مسلمانون كا نظام تعليم و تربيت ١٦٩. نزهة الخواطر ٢٣٦/٧

٩ ـ الحياة بعد المماة: ٥٠،٦٥،٧٣،٩٦،٢١٩،٢٢٢،٢٨١،٣٤٠،٣٦٢ نزهة الخواطر ٤٩٧/٨

١٠ ـ نزهة الخواطر ٨/ ٨٠ ـ ١٢٩
١١ ـ نزهة الخواطر ٤٠١/٧
١٢ ـ نزهة الخواطر ٥٣٣/٧
١٣ ـ نزهة الخواطر ١٥٣/٨
١٤ ـ نزهة الخواطر ٣٣٣/٨
١٥ ـ نزهة الخواطر ٣٣٢/٨
١٦ ـ نزهة الخواطر ١٦٩/٨
١٧ ـ حيات بعد الممات: ٣٤٣، تراجم علماى اهل حديث هند ٣٦/١، نزهة الخواطر ٤/٨
١٨ ـ مجلة معارف الأردية الشهرية أعظم كره ج ٢٣ ع ٥
١٩ ـ هندوستان مين مسلمانون كا نظام تعليم و تربيت: ١٦٩، نزهة الخواطر ٣٧٠/٨
٢٠ ـ تنكره علماى اهل سنت : ١٢
٢١ ـ القول الحسن: ٣
٢٢ ـ القول الحسن: ٢٧



مولانا أبو الكلام آزاد و العرب
في ضوء مسالة الخلافة

بقلم: دكتور جلال السعيد الحفناوي*

المقدمة:

نال العرب ـ و بصفة خاصة مصر ـ مكانة بارزة في عقل مولانا أبي الكلام آزاد و فكره، فاهتم به و دافع عنهم و عن قضاياهم في مصر و ليبيا و فلسطين و المغرب و الحجاز، و كان على اتصال دائم بزعمائهم و قريبا من الحركات الإصلاحية و التحررية التي كانت تموج بها البلاد العربية في ذلك الوقت، و كانت البلاد العربية تحكمها تركيا دولة الخلافة ماعدا مصر التي كانت تحت سيطرة الاستعمار الإنجليزي مثلها مثل الهند.

و كان المسلمون بصفة عامة ينظرون إلى الخلافة كمركز ديني له قداسته في قلوبهم، و عاشوا على مرّ القرون، منذ كانت الخلافة الراشدة حتى الخلافة العثمانية في ظل خلافة أيّا كانت هذه الخلافة بل كانوا يدينون لها الطاعة و الولاء، و قد تعلق المسلمون في الهند بالخليفة العثماني أثناء الحرب العالمية الأولى و دفاعهم عن هذه الخلافة و كانوا ينظرون إليها على أنها مركز لتجميع المسلمين و حامية لهم و كانوا أشد حماساً من المسلمين العرب، و عندما نشبت حرب طرابلس الغرب تطوع الكثيرون منهم للحرب مع تركيا.

---

* أستاذ قسم اللغات الشرقية، جامعة القاهرة

و لقد كان مولانا آزاد في مقدمة الزعماء و القادة الذين ابلوا بلاء حسنا في خدمة الخلافة العثمانية و مساندتها و دعوة المسلمين بقلمه و إعلان الثورة على الإنجليز المستعمرين مما حملهم على اضطهاده و إغلاق مجلته و مصادرة مطابعه و سجنه عدة مرات. فقد كتب في الهلال في ١٦ نوفمبر ١٩١٢م يقول: "إن كل مسلم أينما كان في رقعة من الارض إذا كان من أهم واجباته أن يعمل على بقاء الإسلام فان من فرائضه الدينية أيضا أن يحافظ على مكانة الخلافة العثمانية في قلبه و أن يعد الدولة التي تعتدى عليها من أعداء الإسلام.

و في رسالة له صادرة من كلكتا في الهند في ٢٨ مايو ١٩١٣م إلى محمد رشيد رضا المصري يقول عن مسألة الخلافة: "أنكم ترون اعتزاز العالم الإسلامي بالدولة العثمانية و قد آن أن يقوم العرب قوة واحدة لإحياء تاريخهم المجيد و رأيت اقتراحكم الجليل من تأليف مؤتمر إسلامي عام و الأجدر به أن يعقد إما في الهند أو مصر. و كلتاهما تحت نير الإنجليز".

و مع هذا الاهتمام الكبير من جانب أبي الكلام آزاد بالعالم العربي و شغفه به نجد أن ما كتب عنه العالم العربي قليل للغاية و لا يتناسب مع شخصية آزاد و فكره و دوره السياسي في تحرير الهند، فعلى مستوى المقالات التي عرّفت بآزاد في اللغة العربية فانه لم يكتب عنه إلا في موضعين باللغة العربية، أو لهما ما كتبه أحد الكتاب الهنود و هو مولانا مسعود عالم الندوي في مجلة "الفتح" الدينية الأسبوعية التي كانت تصدر في مصر، و كانت هذه المقالة تعد الأولى في التعريف بشخصية مولانا آزاد العلمية و ذلك عام ١٩٣٧م، أما ثانيهما فهو ما كتبه أحد الكتاب العرب و هو المؤرخ السوري خير الدين الزريكلي في كتابه "الأعلام" و رغم ما بذله من جهد في الحصول على مواد هذا التعريف إلا أن ما ذكره عن آزاد كان مبنياً على روايات غير دقيقة. أما على مستوى الدراسات الأكاديمية، فقد قدمت بالعربية دراستان أيضا عن أبي الكلام آزاد، أولهما رسالة

ماجستير كتبها أحد الطلاب الهنود و هو مقبول أحمد و حصل بها على درجة الماجستير من كلية أصول الدين في جامعة الأزهر بمصر بعنوان "أبو الكلام و آراؤه الدينية" ١٩٦٨م و لم تطبع، و الثانية رسالة دكتوراه نال بها الدكتور عبد المنعم النمر درجة الدكتوراه من جامعة الأزهر بعنوان "مولانا أبو الكلام آزاد: المصلح الديني و الزعيم السياسي في الهند" و طبعها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية في مصر عام ١٩٧٢م، ثم أعادت الهيئة المصرية العامة للكتاب طباعتها مرة ثانية في عام ١٩٩٣م.

و في بحثي هذا سوف أركز على نشأة أبو الكلام آزاد في مكة و أسلوبه العربي و علاقته بالعالم العربي و اهتمامه بقضاياه و زيارته له و تبادله للأفكار مع زعمائه و تأثره بمنهجهم الإصلاحي و السير على هديه في جهاده ضد الإنجليز و تحرير الهند في ضوء مسألة الخلافة و علاقة الهند بتركيا. و أتمنى أن أكون قد وفقت في عرض أفكاري و أوصى في بحثي المفكرين العرب بالاهتمام بالجوانب الفكرية الثرية لأبي الكلام آزاد و محاولة اعادة قراءة ادبياته و على رأسها "ترجمان القرآن" و "غبار خاطر" و ترجمة أعماله إلى اللغة العربية و في هذا إثراء للحركة الفكرية في كل من مصر و الهند.

ولادة آزاد بمكة و اللغة العربية لغته الأم:

وُلد آزاد في ذي الحجة ١٣٠٥هـ الموافق ١٨٨٨م في محلة قدوة بباب السلام بمكة المكرمة (١). و يقول مولانا آزاد: "ولد المدعو بأبي الكلام ١٨٨٨م ذي الحجة ١٣٠٥هـ من العدم إلى الحياة، و اتهم بتهمة الحياة، فالناس نيام و إذا ما ماتوا انتبهوا، و دهلي موطن آبائي و طيبة هي وطني الأصلي، و مولدي و طفولتي كانت في واد غيرذي زرع عند بيت الله المحرم إي مكة المكرمة زادها الله شرفاً و كرامةً في محلة قدوة المتصلة بباب السلام(٢).

و قد اختلف المؤرخون حول يوم ميلاده و قد حسم مالك رام هذه القضية و ذكر أن ميلاد آزاد كان ما بين ٩ أغسطس و ٦ سبتمبر ١٨٨٨م و لهذا يمكننا القول أن آزاد وُلد في اغسطس أو سبتمبر لأننا لا نعرف التاريخ الهجري على وجه الدقة(٣) و لم تكن أسرة آزاد من الهند أصلاً بل نزحت إليها من هراة في افغانستان في عهد مؤسس الدولة المغولية بابر في عام ٩٣٤هـ/١٥٢٦م (٤).

و كان خيرالدين والد مولانا آزاد أديباً و فقهياً ترك مؤلفات بالعربية و الفارسية و الأردية، يقول عنه آزاد:"كان والدي معروفاً في ربوع العالم الإسلامي و طبع له كتاب في مصر باللغة العربية في عشرة مجلدات (٥). و كانت والدة مولانا أبو الكلام آزاد عربية من المدينة المنورة بنتاً لأحد علماء المدينة و هو الشيخ محمد ظاهر الوتري و أبوه من الهند و لكنه صار عربياً حيث أقام في مكة ثلاثين سنة و قضى هذه الفترة الطويلة في التعبد و في صقل لغته العربية (٦). و سمى عند ولادته بـ "محي الدين و اسمه التاريخي فيروزبخت و تخلص بآزاد و تكنى بأبي الكلام و كان يوقع بإسم أحمد و عندما عمت شهرته الآفاق سمى أبو الكلام (٧). و تعلم آزاد العربية في طفولته و كان يذهب و هو في الرابعة من عمره إلى الحرم المكي لتلقى دروسه الأولى يقول :"كان الشيخ يبدأ يومه بقوله "يا فتاح" ثلاث مرات و يستفتح بقوله "رب يسر و لا تعسر" ثم يبدأ في قراءة الف باء و تعليمنا الحروف الأبجدية و أنا أتذكر هذه الأحداث جيداً" (٨). و على هذا فإن اللغة العربية كانت لغة آزاد الأم و بعدها تعلم الفارسية و أخذ الأردية عن والده، ثم عادت الأسرة إلى كلكتا في الهند فأتقنها و صار أديبا له أسلوبه الخاص بها. يقول مولانا آزاد: "عاد والدي مع أسرتي إلى كلكتا في عام ١٨٩٠م و كان سبب عودته إلى الهند إنه عندما كان في جدة في إحدى المرات كسرت عظام ساقه و لم يجد هناك طبيباً يعالجه و يعيد عظامه إلى مكانها فأشار عليه أصدقاؤه انه يستطيع علاجها في كلكتا لذا سافر الهند بهدف العلاج، و بعد

أن تـم عـلاجـه أراد العودة و لكن أصدقاءه و مريديه أصروا على بقائه و أجبروه على البقاء، و في عام ١٨٩١م توفيت والدتي و وريت الثرى في كلكتا"(٩).

و هـكـذا استـقـر الـمقام بآزاد في كلكتا و أكمل تعليمه بها في السادسة عـشـرة من عـمـره و بـعدها بدأ يطلع على ثقافة عصره و اتسعت مداركه و كان مـتقد الفكر و له عزيمة قوية و رغبة في التعلم يقول: "لم يمض كثير من الزمن حـتـى اهتديت إلى مطالعة بعض مقالات سير سيد أحمد خان و تأثرت بها تأثراً بـالـغـاً، و أدركـت أنـه لـيـس لأحـد أن يـصـبح عالماً بمعناه الحقيقي في العالم الـحـاضـر، إلا إذا درس الـفلسفة و العلوم و الآداب الحديثة، فعزمت على دراسة الـلـغـة الانـجليزية و تحدثت في هذا الشأن إلى المولوي (محمد يوسف جعفري) الـذي كـان إذ ذاك رئـيـس الـمـمـتـحـنـين لـلـدراسـات الشرقية فعلمني الحروف الـهـجـائية، و أعطاني الكتاب الأول لدراسة الإنجليزية، و بمجرد أن تعلمت قليلاً مـنـها أخذت في قراءة الإنجيل المقدس، و ارواء لغلتي الأدبية هذه، حصلت على تـراجـمـه الأرديـة و الفارسية و الإنجليزية بمساعدة قاموس إنجليزي و كان هذا خـيـر وسيلة إذ سرعان ما حصلت على معرفة أهلتني لقراءة الكتب الإنجليزية، فعكفت بوجه خاص على دراسة التاريخ و الفلسفة"(١٠).

و مـنذ ذلك اليوم بدأ آزاد يهتم باليقظة الفكرية لمسلمي الهند و يتجه إلى الأصـول الـصـحـيـحـة لـلـدين الإسـلامي بعيدا عن التعصب و المذهبية و حاول الـتـقريب بين طوائف الهند المختلفة و تقرب من الهندوس من أجل صالح الهند و أبـلـى بـلاء حـسناً في الحركة الوطنية الهندية و شارك في الكفاح ضد الإنجليز حـتـى نـالـت الـهـنـد استقلالها. و بعد الاستقلال ظل مولانا آزاد وزيراً للتعليم في حـكـومـة الـهـنـد من ١٥ يناير ١٩٤٧م و حتى وفاته في ٢٢ فبراير ١٩٥٨م و ظل آزاد كذلك رئيسا لحزب المؤتمر الهندي ثلاث دورات متتالية و دُفن في الفضاء الممتد بين القلعة الحمراء و مسجد دهلي الجامع (١١).

مولانا آزاد في مصر و البلاد العربية:

كان لميلاد مولانا أبي الكلام آزاد في مكة المكرمة لأم عربية من أعرق عائلات مكة و بقائه بها نحو خمسة أعوام و بداية حفظة للقرآن في الحرم المكي تأثير بالغ في تكوين الملكة اللغوية و الفكرية لأبي الكلام آزاد فيما بعد، فعلى المستوى اللغوي صارت اللغة العربية التي ولد على أرضها و أول ما نطق بها لسانه هي لغته الأم التي تعلم النطق بها و تتحدث بها أسرته و خاصة أمه ـ حتى بعد أن عاد إلى الهند ـ فكان لهذا كله دور كبير في تكوين ملكة اللغة العربية و الفصاحة عند مولانا آزاد فصار خطيباً مفوهاً و كاتباً بارعاً له لغته الخاصة التي ميزت أسلوبه الأردي عن غيره من أبناء عصره بحكم تأثره بالأساليب العربية في الخطابة و الكتابة و قد أثرى آزاد اللغة الأردية بالكلمات و المعاني و الصور و الأخيلة العربية التي دأب على استعمالها مراراً في كتاباته حتى أصبحت جزءا من تكوين اللغة الاردية و من نسيجها الصرفي و البلاغي، كما أن أسلوب كتابة آزاد باللغة العربية لا يبدو فيه أثر العجمة و لا تأثير البيئة الهندية و السبك الهندي، فجاءت كتاباته سلسة رصينة و هذا ما سوف نراه عند الحديث عن الخطابات التي أرسلها لمحمد رشيد رضا المصري صاحب مجلة "المنار" و افتتاحية بعض أعداد "الهلال" و "البلاغ" و "الجامعة" و التي كانت باللغة العربية، كما أن ترجمته لمعاني القرآن في "ترجمان القرآن" تعد أكبر دليل على تضلعه في اللغة العربية و اطلاعه على كتب البلاغة و الأدب و التفاسير العربية المختلفة حتى صارت ترجمته من أفضل الترجمات الأردية للقرآن الكريم في شبة القارة الهندية. و على المستوى الفكري إتسعت مداركه و طرق قضايا جديدة لم يسبقه إليها أحد و صار في طليعة مفكري الهند المعاصرين.

و قد ظل الحنين إلى البلاد العربية يراود آزاد عن نفسه دائماً حتى قام برحلة إليها و هو في سن العشرين من عمره عام ١٩٠٨م لكي يزور البلاد العربية، فزار مكة و العراق و مصر و تركيا دولة الخلافة و كانت هذه البلاد تموج بتيارات دينية إصلاحية و تيارات وطنية ضد المستعمرين و ضد استبداد الحكام في تركيا و كانت صيحة جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧م) قد أيقظت الشرق و نهض بهذه الدعوة من بعده تلاميذه و في مقدمتهم الإمام الشيخ محمد عبده (١٨٤٥ ـ ١٩٠٥م) و السيد محمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥م) الذي اتخذ من مجلته "المنار" منبراً لدعوته الإصلاحية و قد التقى آزاد برشيد رضا في مصر و تأثر به و بدعوته الإصلاحية و ظلت العلاقات قوية بينهم بعد أن عاد آزاد إلى الهند و حاول السير على نهجه الإصلاحي و السياسي في تحرير الهند من الاستعمار الإنجليزي، و هذا ما يبدو جلياً في المراسلات التي ظلت قائمة بينهما حتى وفاة رشيد رضا لذا كان من الطبيعي أن يقوم مولانا آزاد بترجمة فورية لخطاب محمد رشيد رضا من العربية للأردية في الجلسة السنوية لدار العلوم ندوة العلماء في لكناء التي رأسها رشيد رضا عام ١٩١٢م.

و في سبتمبر من عام ١٩٠٨م قام مولانا آزاد برحلة إلى البلاد العربية و الإسلامية فوصل إلى العراق أولا و التقى بالثوار هناك و في مصر التقى بأنصار مصطفى كامل و التقى بدعاة الإصلاح في تركيا و توطدت أواصر الصداقة بين آزاد و الزعماء الأتراك و ظلت هذه العلاقات قائمة بعد عودة مولانا آزاد إلى الهند عن طريق الرسائل و ظل آزاد في الهند مرجعا لمن يريد السفر إلى البلاد العربية (١٢).

لقد أراد آزاد من رحلته إلى البلاد العربية أن يطلع على أحوال الدول العربية عن قرب و يراقب الثورة التي كانت على أشدها في ذلك الوقت و كان مولانا آزاد في فورة شبابه في العشرين من عمره و كانت البلاد العربية تموج

بحركات الإصلاح الديني و الجهاد ضد الإستعمار و كانت مصر في ذلك الوقت ترزح تحت نير الإستعمار الإنجليزي بينما كانت البلاد العربية تحت الحكم التركي و قد ضاقوا بظلمهم و قد لاحظ ذلك مولانا آزاد بنفسه عندما زار العراق و لبنان و مصر و كان مولانا آزاد و مسلمو الهند بصفة عامة يرون في تركيا دولة الخلافة أنها محط آمالهم و رجائهم كما يرون في سلطانها الخليفة الذي يجب أن يطاع و هم في الهند لم يشعروا بما يصدر عن دولة الخلافة من ظلم و استبداد سواء كان في تركيا أو في البلاد العربية و لهذا كان تأييدهم و حبهم لتركيا أكثر من حب العرب لها.

لقد نال آزاد في الهند نفس المنزلة التي نالها سيد جمال الدين الأفغاني و الإمام محمد عبده في حركة الإصلاح الديني و الاجتماعي في الهند و كان ذلك صدى لأفكار الأفغاني و مجمد عبده و رشيد رضا و هكذا ظهر نوع من التناغم بين دعوة الإصلاح في كل من مصر و الهند، و كانت زيارة مولانا آزاد لمصر لها تأثير كبير في أفكاره الإصلاحية سوف نراه في الصفحات التالية عندما زادت عرى الصداقة بينه و بين رشيد رضا و زعماء الحركات الإصلاحية في مصر و تركيا.

و لقد جاء مولانا آزاد إلى مصر و حركة الوعي الديني و الوطني يشتد ساعدها فقد حضر إلى مصر في السنة التي توفي فيها مصطفى كامل، و كانت الحركة الوطنية يشتد ساعدها في مصر ضد المستعمرين. و كانت الحركات الوطنية في البلاد العربية الاخرى تسعى إلى التحرر من استبداد الأتراك، بل كان الأتراك أنفسهم في بلادهم يقاومون استبداد السلطان عبد الحميد حتى نجحت جمعيةُ الاتحاد و الترقي في إجباره على إعلان الدستور ١٩٠٨م، ثم عزله بعد ذلك في ابريل سنة ١٩٠٩م و إيداعه السجن حيث توفي سنة ١٩١٨م.

و مما لاشك فيه أن آزاد درس الحركات الدينية و الوطنية في مصر عن قرب كما اتصل بزعماء هذه الحركات و حاول أن يتبع منهجهم الإصلاحي في الهند و كان على راس هؤلاء المصلحين رشيد رضا الذي تأثر به مولانا آزاد و توطدت أواصر الصداقة بينهما و ظلا يتبادلان الرسائل فيما بينهما حتى توفي رشيد رضا عام ١٩٣٥م.

و يقول آزاد في مذكراته عن زيارته لمصر: "اتصلت في مصر بأتباع مصطفى كامل باشا إلى جانب ذلك تيسر لي لقاء جماعة من الشباب الأتراك الذين أسسوا في القاهرة مركزا، و كانوا يصدرون من القاهرة جريدة أسبوعية و إثر قدومي إلى تركيا صادقت بعض زعماء الحركة التركية الجديدة (الاتحاد و الترقي) و كانت نتيجة هذه الاتصالات بالثوار الاتراك و العرب أن زدت تمسكاً بمعتقداتي السياسية، و كانوا يستغربون إهمال المسلمين الهنود لمطالبة الوطنية أو معارضتهم إياها و رأوا أن واجب مسلمى الهند هو قيادة الكفاح الوطني في سبيل الحرية، فكانوا عاجزين عن إدراك الأسباب التي تجعل من مسلمى الهند موالين لبريطانيا في هذه الظروف، و أنا شخصياً اقتنعت أكثر من ذي قبل بأن مسلمي الهند يجب عليهم التعاون في نيل الحرية السياسية للهند، و رأيت من واجبي الضروري إنشاء حركة جديدة بين المسلمين الهنود فزدت حماساً و قر عزمي على الاعتناء بالأعمال السياسية بعد عودتي إلى الهند (١٤).

و تقابل آزاد أيضاً برجال من الأزهر و تعرف على العملية التعليمية به و المناهج الدراسية و انتقدها بقوله: "كان النظام السائد في الأزهر حينما زرت القاهرة (١٩٠٨ /١٣٢٦هـ) ناقصاً غير وافٍ فلم يكن يثقف العقول أو يساعد على تحصيل معلومات وافية عن اللغة العربية الكلاسيكية القديمة، و حاول الشيخ محمد عبده إصلاح النظام لكن العلماء المحافظين أحبطوا جميع جهوده، و عندما قنط الشيخ من إصلاح الأزهر أسس مدرسة جديدة سمّاها "دار العلوم"

و هي باقية إلى يومنا، و إذا كانت الامور تجري في الأزهر هذا المجرى فما لي أذهب إليه للدراسة" (١٥).

و كان رشيد رضا قد أصدر مجلة "المنار" في ١٧ مارس ١٨٩٨م لنشر أفكاره الإصلاحية كما قام بتفسير القرآن الكريم و نشره في مجلته "المنار". و في عام ١٣٣٠هـ/ ١٩١٢م جاء مشروع تأسيس مدرسة الدعوة و الإرشاد و أهم ما جاء في قانونها أن "دار الدعوة و الإرشاد مدرسة كلية إسلامية تدرس فيها جميع العلوم و الفنون التي تدرس عادة في الكليات-مع التربية الدينية و زيادة العناية بالعلوم الإسلامية و يبدأ منها بقسم عالٍ لتخريج الدعاة إلى الإسلام.

و في نفس الشهر الذي تم فيه افتتاح مدرسة الدعوة أتيحت لرشيد رضا فرصة ذهبية لنشر ثمار تجاربه العملية في الهند إذ جاءته دعوة من ندوة العلماء بتلك البلاد لزيارتها و الإفادة من خبرته في ميدان الإصلاح بالعالم الإسلامي. و سافر رشيد رضا فعلاً إلى الهند في نفس الشهر الذي فتح فيه المدرسة، مؤثرا الاتصال بتلك الجهات، و مشاهدة الحياة فيها، و معرفة مدى ما يمكن أن يسهم به خدمتها. و عبر رشيد رضا عن تلك الأحاسيس في الخطاب الذي ألقاه في ندوة العلماء بلكناؤ بالهند (١٦)، حيث قال: "أشكر هذه الجمعية بالقول كما شكرتها بالفعل، بأن أجبت دعوتها، و لبيت طلبها في وقت أنا أشغل فيه ما كنت منذ وجدت فقد كنت مشتغلاً بتأسيس دار الدعوة و الإرشاد. فتحت مدرسة دار الدعوة و الإرشاد، و هي منتهى رجائي في خدمة الإسلام و غاية سعيي في إصلاح التربية و التعليم و أقر عيني برؤيتها و البدء بالقاء الدروس فيها و رأيتني مدعوا إلى فراقها في أول العهد بوصالها. و كنت كالعاشق الذي دعى إلى ترك معشوقة بعد طول العناء في طلبه (١٧). و قد ترجم مولانا آزاد خطبه رشيد رضا هذه إلى اللغة الاردية مباشرة.

و صدر العدد الأول من المنار صحيفة أسبوعية ذات ثماني صفحات في الثاني و العشرين من شوال سنة ١٣١٥هـ/١٧ مارس ١٨٩٨م. و حددت مقدمة هذا العدد الأول الاغراض التي تسعى إليها هذه الجريدة، و هي نشر الإصلاحات الاجتماعية و الدينية و الاقتصادية. يقول في افتتاحية العدد الأول: "أما بعد: فهذا صوت صارخ بلسان عربي مبين، و نداء حق يقرع من سمع الناطق بالضاد مسامع جميع الشرقيين، ينادي من مكان قريب يسمعه الشرقي و الغربي و يطير به البخار فيتناوله التركي و الفارسي و الهندي" (١٨). و على نهج مجلة "المنار" أصدر آزاد مجلة "الهلال" في ١٣ يوليو ١٩١٣م و من يطالع مجلة الهلال يجد اهتماماً كبيراً بالعالم العربي و قضاياه و في العدد الأول نشر آزاد صور جمال الدين الافغاني على الغلاف و في الداخل صور الشيخ محمد عبده و رشيد رضا المصري و تحدث عنهما في ثلاث صفحات و تحدث عن مشاهير غزوة طرابلس و يضم هذا العدد إلى جانب الافتتاحية هذه الموضوعات: "العلم العظيم و المرشد العظيم السيد محمد رشيد رضا الحسيني الطرابلسي نمبر١" أمير علي بن عبد القادر الجزائري، الشيخ الشريف أحمد السنوسي، كارزار طرابلس، مصر كـ داك، المؤيد قاهرة كـ نام، النيل قاهرة كـ نام، مصر كى الحزب الوطنى كـ مصائب (١٩). و كان العددان السابع و الرابع عشر يناير ١٩١٤م قد جاءت فيهما الافتتاحية باللغة العربية و كما هدد الانجليز آزاد و أغلقوا جريدته الهلال قامت السلطات العثمانية بمنع تداول المنار في الأراضي التابعة لها و هددوه و هددوا أسرته.

و في سبيل توطيد العلاقات العربية الهندية قام آزاد بإصدار مجلة "الجامعة" باللغة العربية من كلكتا في أول ابريل ١٩٢٣م و كان آزاد يهدف من إصدار هذه المجلة تعريف العالم العربي بالكفاح الهندي في سبيل الحرية و الاستقلال و طلب التأييد منهم و كذلك تأييد الخلافة العثمانية و الوحدة

الإسلامية و كتب مولانا ازاد على غلاف المجلة" إن هذه أمتكم أمة واحدة و أنا ربكم فاعبدون". الجامعة مجلة ادبية علمية اجتماعية تصدر مرتين في الشهر تدعو إلى الجامعة الإسلامية و الشرقية تحت رعاية الأستاذ الشيخ أحمد المكنى بأبي الكلام، ادارة المجلة مطبعة البلاغ - ٢٥ رين لين كلكتا (الهند)، المحرر و المدير المسئول: عبد الرزاق اللكنوي. و لكن الانجليز أغلقوها (٣٠) فظلت فكرة إصدار مجلة عربية في ذاكرته حتى استقلت الهند عام ١٩٤٧م فأصدر مجلة "ثقافة الهند" باللغة العربية و ماتزال تؤدى دورها الرائد في التعريف بالحضارة و الثقافة العربية بين الهنود (٣١).

و إلى جانب اهتمام آزاد بالحياة السياسية في مصر فإنه لم يغفل عن الحركات الفنية و الأدبية في مصر فنراه في كتابه "غبار خاطر" يتحدث في بحث طويل و مهم عن الموسيقي و الأغاني العربية منذ القدم و حتى الوقت الذي زار فيه مصر و يتذكر في بداية طفولته أصوات المؤذنين في المسجد الحرام و كيف كان صوت شيخ الموذنين الشيخ حسن يروق له و يطرب له عندما كان يقدم الابتهالات و التواشيح الدينية التي كانت تسبق آذان الفجر ثم ينتقل إلى الحديث عن الموسيقي في العراق و الشام و المقامات الموسيقية و الآلات و تطور الموسيقي في عهد هارون الرشيد على يد إسحاق الموصلي و إبراهيم بن المهدي. إلى أن يصل إلى العصر الذي يعيش فيه و يتحدث عن الشيخ سلامه حجازي و فرقته الموسيقية المشهورة في مصر كلثوم التي استمع إليها و أعجبه ما تغنت به أم كلثوم للنسيب المشهور لعليه بنت المهدي التي تقوم فيه:

و حبب، فإن الحب داعية الحب
و كم من بعيد الدار مستوجب القرب (٣٢)

و تحدث آزاد عن اللهجة المصرية "الدراجه" و تأسف لفساد اللغة و تغيير حروفها فأحيانا ينطق الناس "الجيم" بدلاً من القاف " و أحياناً "الف" مثلاً يقولون "جالو" مكان "قالو" و أحياناً "ألو" و انتشار كلمات "ايش" و "قديش" مكان "أي شيء" و "قدر أي شيء". و أخيراً تحدث آزاد عن الأكلات المصرية المعروفة مثل: الملوخية و الفسيخ و المش (٢٣).

مسألة الخلافة بين مصر و الهند:

كانت الاخطار الجديدة تسرع الخطا من بلاد أوربا، التي لم تنس منذ الحروب غنى الشرق و كنوزه، و تطلعت إلى الوصول إلى الشرق الأقصى و التمتع بخبراته دون الاصطدام بقوى العرب، التي علق بأذهانهم عنها كل هيبة و إجلال. و تمثلت أولى تلك الأخطار عندما اهتدت أوربا إلى اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح للوصول إلى الهند و كنوز الشرق الأقصى دون الدخول في اراضي الشرق العربي. ففي أواخر القرن الخامس عشر دار البرتغاليون حول رأس الرجاء الصالح و وصلوا على يد فاسكودا جاما إلى المحيط الهندي و اتصلوا بالهند و حاكم مدينة كلكتا المسلم هناك.

و كانت الملاحة في تلك البحار مقصورة على المسلمين من العرب و الفرس و الهنود، و يتبادلون فيما بينهم التجارة بين الهند و البلاد العربية بشرق البحر المتوسط. و من ثم صار البرتغاليون يمثلون خطراً يهدد طمأنينة المسلمين جميعاً، و حياتهم الاقتصادية في تلك الجهات من الشرق الاقصى. و لذا استنجد مسلمو الهند بإخوانهم في الشرق العربي لتدارك هذه الطلائع الاوربية و القضاء عليها و بادرت مصر بارسال نجده بحرية لمساعدة المسلمين في الشرق الأقصى ضد الأساطيل البرتغالية و لكن البرتغاليين تفوقوا على المسلمين في وقعة "ديو" سنة ١٥٠٩م.

و في نفس الوقت ظهرت قوة إسلامية كان يعلق عليها الكثيرون من الامال. و تمثلت هذه القوة في دولة الاتراك العثمانيين، التي جاء ميلادها و توسعها في قارة أوربا في نفس سنوات القرن الخامس عشر الميلادي التي شاهدت طلائع الخطر البرتغالي بالشرق الأقصى و كانت بلاد الشرق العربي تتابع زحف العثمانيين على أوربا بإعجاب و سرور، و خاصة عندما استولوا على القسطنطينية و جعلوها عاصمة لدولتهم، و عبرت البلاد العربية عن فرحها بهذا النصر حيث بعثت بوفودها إلى السلاطين العثمانيين تعلن عن ابتهاجها و خالص تهانيها. فقد رأى العرب في العثمانيين قوة جديدة قادرة على أن يعيد قصة الجهاد الإسلامي الأول، و نشر الإسلام في أوربا و إن توقف بالتالي زحف الأوربيين على بلاد المسلمين في الهند و الشرق الاقصى. غير أن الاتراك العثمانيين لم يكونوا عند حسن ظن البلاد العربية و أضاعوا الحلم الجميل الذي راود أهل تلك البلاد عن نشر الإسلام و الدفاع عن دياره و حولوا جهودهم للسيطرة على العالم العربي و كان تهديدهم لبلاد العالم العربي صار سدا حال دون متابعة أهل تلك البلاد للجهاد ضد الطلائع الأوربية على أطراف العالم الإسلامي بالهند حيث أخذ البرتغاليون وغيرهم من القوى الأوربية يصولون و يجولون في مياه الهند و الشرق الأقصى و يلتهمون ما لذا لهم و طاب من تراث العرب و المسلمين هناك. و عندما أفاق العثمانيون أنفسهم لهذا الخطر الأوربي كان الموقف قد أفلت زمامه من بين أيديهم و صاروا يواجهعليها الأوربيون انفسهم اسم "المسالة الشرقية".

و في عام ١٧٩٧م انتقل التنافس الإستعماري بين إنجلترا و فرنسا من أطراف العالم الإسلامي في الهند إلى قلب العالم العربي حيث قاد نابليون بونابرت حملة في هذه السنة إلى مصر، مستهدفا بالاستيلاء عليها إحياء

الطريق التجاري المار بها حتى تستطيع فرنسا بالتالي أن تسلب إنجلترا المزايا التي نالتها بالانفراد باحتلال الهند.

و من هنا قامت الحركات الإصلاحية في مصر و الهند ضد فساد الدولة العثمانية و هيمنه الإنجليز و برز في مصر محمد رشيد رضا و من الهند أبو الكلام آزاد.

و نظرت الشعوب العربية الإسلامية إلى العثمانيين و شاهدت ماساءهم من ميل إلى الترف و الدعة دون رعاية لمصالح الناس. و على هذا النحو نظرت تلك الشعوب إلى الهزائم التي نزلت بالدولة العثمانية على يد الفرنسيين و الإنجليز و الروس و فسروها بأنها نتيجة ابتعاد آل عثمان عن الدين، و إن الخلاص بالتالي يتطلب العودة إلى التمسك بأهداب الدين و تعاليمه الحقة (٢٤).

و انطلقت الحركات الإصلاحية في العالمين الإسلامي و العربي تنادى بأن القائمين بالحكم أصبحوا غير قادرين على القيام بواجبهم خير قيام و إن الأوضاع الزمنية في نهاية القرن التاسع عشر باتت تتطلب تغييرهم للاحتفاظ بسلامة البلاد، و بدأت صيحات السخط تتعالى ضد العثمانيين.

و في هذا الجو الخانق الذي أحاط بمصر و البلاد العربية دخل رشيد رضا ميدان الإصلاح العام و هو يدرك جميع الأهوال التي تواجه من يتصدى لهذه المسألة. و من ثم انفرد رشيد رضا عن استاذيه جمال الدين الأفغاني و محمد عبده بهذه الحقيقة الهامة، و هي معرفته الدقيقة بسياسة العثمانيين، و أنها مبنية على الخداع، لذا إنغرس في نفس رشيد رضا كراهية العثمانيين و هم على محاربتهم دون هواده دفاعاً عن أمته العربية (٢٥).

و يقول سيد سليمان الندوي إنه "من المشهور عن المصريين بشكل عام

عـدم تـعـاطـفـهم و مساندتهم للخلافة و أنهم لا ينظرون إلا لتحرير وطنهم فقط و هـذا مـحض افتراء و فكرة خاطئة فمن الصحيح أنه في مصر كما في الهند يـوجـد بـعـض الـزعـمـاء يؤمنون بالقومية و لا يتعدى اهتمامه خارج حدود النيل و لـكن عددهم غير كثير و الحقيقة أن المصريين ساعدوا الخلافة الإسلامية في كـثـيـر من الـمواقف الحرجة و إن ما قاموا به من أعمال جليلة في سبيل حرب الـبـلـقـان و طـرابلس يفوق في كثير من الوجوه ما قام به مسلمو الهند و لكنهم وصـلـوا فـي الـنهاية إلى هذه النتيجة بعد جهد جهيد مثلما توصل إليها مسلمو الـهـند و هي أنه لا يمكن المحافظة على الاماكن المقدسة و الخلافة الإسلامية دون أن يـتـم لهم تحرير وطنهم و هذا ليس ظناً و تخميناً منى بل نتيجة للقاءات عـديـدة أمـتدت لساعات و ساعات مع زعماء و مصلحي مصر الحقيقيين تبادلنا خلالها وجهات النظر الخاصة بكل فريق و أقول الآن أن القوميين المصريين منذ ٢٥ سـنـة تقريباً هم يسعون للتحرر و على رأسهم الطبقة المتعلمة بينما لم تعر طـبقة الفلاحيين و طبقات الشعب الاخرى هذه الفكرة حماساً و هذا بعينه كان فـي الـهـند ظل حزب المؤتمر على امتداد أربعين عاماً في سعى مستمر لتحرير الـهند بينما كان عامة المسلمين لا يميلون إلى التحرير و لكن الآن كل مسلم في قـرى الـهـنـد مـسـتعد لتأييد حزب المؤتمر في فكرته، لأن أسباب حركة الـتـحرر الـوطـنـي لـدى مـسـلـمـي الـهـند هي بعينها الأسباب العامة للرغبة في الحرية و الـيـقـظة السياسية بين مسلمي مصر و أن الافكار الموجودة لدى علماء فرنج محل و ديوبند و الندوة هي بعينها المحرك لعلماء الأزهر.

و أثـنـاء اقـامتنا في أوربا جاء سعد زغلول باشا يرأس وفداً إلى لندن و نشر خـبـر عن هـذه الزيارة و نسبوا لسعد زغلول قوله "أنه ليس له أي علاقة بمسالة الـخـلافـة" فـعلمت على الفور الهدف الأصلي لسعد زغلول فذهبت إليه و سالته فـأجـاب أن مـسـالة الخلافة ليست مدرجة على قائمة مباحثات الوفد المصري

و ليس معنى هذا إن مصر ليس لها علاقة بمسألة الخلافة و لا أنها ترفض خلافة السلطان، لقد التقى وفدنا الهندي في لندن و باريس و سويسرا و روما بكبار زعماء مصر و دارت بيننا حوارات و وقفنا وقوفا كاملا على أفكارهم و إن المصريين يعتبرون من العار أن يطلق عليهم رعايا بريطانيا و يرفضون ذلك. و لهذا صدم المصريون لما يحدث لدولة الخلافة ففي ابريل ١٩٢٠م أرسل شريف باشا برقية باسم المصريين إلى رئيس وزراء بريطانيا السيد لايدجورج جاء فيها "إنه من واجب بريطانيا العظمى احترام المشاعر الدينية للعالم الإسلامي و بناء على هذا عندما ترتعد قلوب المسلمين في العالم للتقسيم المشؤوم لنفوذ الخلافة العظمى لذ فإننا باسم قواعد العدل نرجو منكم الاهتمام بالحفاظ على الدولة العثمانية لأن هذا داخل في صميم الإسلام و كما أننا شكرنا لمسلمي الهند سعيهم في هذه المسألة فإننا هنا نشكركم على التدخل في هذا الأمر و امالنا متعلقة بكم و متأكدون من النجاح الكامل لقد وصلوا إلى هذه النتيجة مثلنا و هي انه من أجل حرية الإسلام و حرمة الأماكن المقدسة يجب أولا تحرير و أدى النيل (٢٦).

لقد تناول سيد سليمان الندوي مسألة الخلافة من خلال الرؤية الهندية لمسلمي الهند في كتابه "خلافت اور هندوستان" و الذي أشرف على طبعه مجلس الخلافة حيث شرح هذه المسألة منذ بداية الإسلام و الخلافة الرشيدة ثم الدولتين الاموية و العباسية و حتى الخلفاء من بني عثمان أي العثمانيين الأتراك حيث يقول: إن ما أحدثته مسألة الخلافة في الهند من اضطراب سياسي و ديني يجعلنا نرى إلى أي مدى هذه العلاقة الوطيدة بين الهند و الخلافة الإسلامية و إلى أي مدى كان المسلمون في الهند ينظرون إلى الخلافة الإسلامية في الأستانة بايمان عميق و عقيدة راسخة و ذلك منذ دخول الإسلام أرض الهند و حتى بدايات القرن العشرين، بل كان الهنود من أشد الأمم

الإسلامية دفاعاً عن الخلافة الإسلامية التي كانت بحوزة الأتراك العثمانيين و بذلوا لها الغالي و الرخيص و الحقيقة ان هذه المسألة قد أثارت جدلاً واسعاً شاركت فيه السياسة و الفقه من خلال الخطب و البيانات السياسية و الفتاوى و الأحكام و هب مسلمو الهند يدافعون عن الخلافة في الأستانة التي كانت المركز الروحي الذي يتجهون إليه بالرغم من الاضمحلال السياسي و الضّعف الذي كان قد دب في أوصال هذه الدولة الفتية و كاد هذا الحماس و هذه الحمية أن تقتلع النفوذ الانجليزي من شبه القارة الهندية بعد فتوى شاه عبد العزيز الشهيرة من أن الهند صارت دار حرب، و قد شاركت الصحف الأردية في الهند و الصحف العربية في مصر في دراسة جوانب هذه المسألة التي شغلت العالم الإسلامي ردحاً كبيراً من الزمن. و الحقيقة أن مسلمي الهند كانوا دائماً يؤيدون خليفة المسلمين منذ أن وطأ الإسلام أرض الهند و يذكر في ذلك رأى البلاذري في فتوح البلدان "ثم إن الهند غلبوا على السندان فتركوا مسجدها للمسلمين يجتمعون فيه و يدعون للخليفة" و يقول المقدسي الذي زار الهند في القرن الرابع الهجري عند ذكر المنصورة عاصمة السند "و أما المنصورة فعليها سلطان من قريش يخطبون للعباسي" و عن الملتان يقول "أما بالملتان فيخطبون للفاطمي و لا يحلون و لايعقدون إلا بأمره و هداياهم تذهب مصر" و يذكر العلامة جلال الدين السيوطي في كتابه تاريخ الخليفة الناصر و مدى تعظيم الناس له في مصر و الهند بقوله "كان الناصر قد ملأ القلوب هيبة و خيفة فكان يرهبه أهل الهند و مصر كما كان يرهبه أهل بغداد فاحيا هيبة الخلافة و كانت قد ماتت بموت المعتصم. و في العصر الحديث عندما استولى الانجليز على السرنج عاصمة ميسور و استشهد السلطان تيبو فتح الفرنسيون مصر و قد كتب على قبر السلطان الشهيد هذه العبارة "أن اخذت مصر كما قد ذكروا و السرنج فتن قد أخذت، مصيبة ما مثلها، أرخها ذهب عز الروم و الهند كلها (٢٧).

لقد كانت مؤامرة الانجليز هي فصل مصر و الهند عن الدولة العثمانية و اغراء الشريف حسين و فيصل بأنهم سوف يمدون لهم يد العون لو تمرد على العثمانيين و وعدوهما بأن يسمحا لهم لأن يؤسسا دولة عربية كبرى و في سبتمبر ١٩٢٠م عندما كان وفد الخلافة (وفدنا) عائدا من إنجلترا في طريقه إلى الهند مررنا بميلانو بإيطاليا فاتضح لنا أن الأمير فيصل يقيم هذه الأيام في ايطاليا فلم ندع هذه الفرصة تفوتنا و سافرنا مسافة خمسين ميلا تقريبا و التقينا به في أحد الفنادق و استمر اللقاء زهاء ساعتين و نصف و أعلن على الملأ أنه لن ينفصل عن مسلمي العالم في هذه المسألة و أننا نؤيد أسرة الخلافة و إن كان من نزاع فهو مع جماعة الاتحاد و الترقي التي استولت على مقاليد الحكم (٢٨).

إلا ان المسألة التي تضاءلت إلى جانب كل مسألة من مسائل العالم الإسلامي في حساب مسلمي الهند هي مسألة الخلافة الإسلامية، و كانت يومئذ في آل عثمان بالقسطنطينية فقد كان أمراء الهند انفسهم يستقبلون تلك الخلافة في الشدائد و ينظرون إليها نظرتهم إلى الثمالة الباقية من عز الإسلام و دولته الدنيوية.

و منذ عهد الاحتلال البريطاني توجهت الأنظار إلى سلطان آل عثمان و كان طليقة المتوجهين إليه سلطان ميسور على مقربة من سلطنة حيد آباد فإنه كتب إلى "الخليفة" يبلغه حقيقة الخطر على الديار الآسيوية و ينذره أن الخطر بالغ من غربها لا محالة إلى حوزة القسطنطينية و لم يكن في وسع الخليفة أن ينجده بالعون الذي أراده فكتب إلى نابليون يطلب هذا العون و جاءه الجواب منه بانتظار المدد في جيش جرار يضرب الدولة البريطانية في مقتلها و يخلي الطريق إلى الهند من شباكها.

و لم يزل أمراء الهند ـ فضلاً عن سواد أهلها ـ يتطلعون إلى الخلافة في القسطنطينية حتى زالت و انتهت بخاتم الخلفاء السلطان عبد الحميد فسعى سلطان حيدرآباد إلى التزوج باحدى بناته و قيل فيما قيل عن أسباب هذا الزواج إنه "زواج سياسي" يمهد به السلطان إلى إمامه المسلمين في الهند على الأقل أن لم تنعقد له الإمامة على العالم الإسلامي بأجمعه.

و لم يتفق لمسلمي الهند ما يضعف مكانة الخلافة بينهم كما اتفق للمسلمين الذين حكمتهم الدولة العثمانية فتمردوا على حكمها و تغلبت في نفوسهم دفعة الوطنية على الولاء لحكومة ساءت سياستها و خرجت في رأي الأكثرين من أحكام دينها، بل كان مسلمو الهند يزدادون عطفا على دولة الخلافة كلما اشتدت بها المحن من داخلها و خارجها و ينسبون الثورات عليها أحيانا إلى دسائس الاستعمار و غواية الدولة الأجنبية بالرشاوى و الوعود الكاذبة.

و دام الحال على هذا إلى أن كانت الحرب العالمية الأولى و وقع ما وقع من الاصطدام بين تركيا و بريطانيا العظمى في مصر و العراق مباشرة، و في الأقطار الأخرى عن طريق الدعوة أو تحريض الامارات الوطنية بجزيرة العرب طموحا إلى اقامة دولة عربية واحدة تضم إليها الأمم العربية التي كانت خاضعة لسلطان بني عثمان و عمد ساسة الإنجليز إلى تهوين الأمر على مسلمي الهند تارة بقولهم أن الحملة على تركيا إنما هي حملة على جماعة تركيا الفتاة الذين اغتصبوا سلطان الخليفة و جعلوا الخلافة العربة في أيديهم و تبرأوا من العصبة الإسلامية تمييزا عليها للعصبة الطورانية. فدفعوا العرب بذلك دفعاً إلى احياء العصبة العربية بزعامة أمير في سلالة بنت الرسول، و تارة يهونون الامر على مسلمي الهند بتوكيد العهود لهم أن بريطانيا العظمى لن تمس دولة الخلافة و لن تسمح بتقسيمها في معاهدات الصلح بين الطامعين فيها فلما

انعقدت معاهدات الصلح خابت امال مسلمي الهند في وعود الدولة البريطانية و أيقنوا أنهم خدعوا و سيقوا إلى معاونتها في هدم دولة الخلافة و تمزيق أشلائها، و أعلن زعماء المسلمين أن مسالمة الحكومة البريطانية في الهند سياسة قد انقضى أوانها و وجب نقضها، لأن هذه الحكومة قد أخلفت وعودها للمسلمين و للبرهميين في الشؤون الدينية و السياسية،و انتهز غاندي الفرصة السانحة فجعل مسألة الخلافة من المسائل الاولى في برنامج المؤتمر و راح مع الاخوين محمد علي و شوكت علي يجوبون أنحاء الهند شاهرين الحرب على الحكومة معلنين الاتحاد بين جميع الهنود على حربها و رفض التعاون معها. و يدل على مدى القلق الذي دهم نفوس المسلمين في الهند من جراء السياسة البريطانية مع الدولة العثمانية أن ألوفاً من مسلمي الحدود هجروا بلادهم و قصدوا إلى بلاد الأفغان ليعيشوا في ظل حكومتها الإسلامية، و أن مولانا محمد علي قصد إلى تركيا و فلسطين و مصر ليجمع كلمة الترك و العرب على استبقاء الخلافة و الاتفاق على تأسيس "دولة اتحادية" تضم إليها طلاب الاستقلال في غير سيادة لقوم من الأقوام على آخرين.

و بينما الهند تغلى مراحلها بالثورة و المقاومة السلبية تارة و المقاومة الإيجابية تارة أخرى إذا بمصطفى كمال يلغى الخلافة و ينفى خاتم الخلفاء العثمانيين من القسطنطينية (٢٩).

مسألة الخلافة بين أبو الكلام آزاد و رشيد رضا المصري:

لقد نالت مسألة الخلافة اهتماماً كبيراً في حاضر العالم الإسلامي و تناولها العديد من المصلحين في كتاباتهم و في خطبهم و كانت من أهم القضايا السياسية و الدينية في مطلع هذا القرن في العالمين العربي و الإسلامي و سوف أتناول كاتبين و مصحلين ممثلين للعالمين العربي

و الإسلامي و هما سيد محمد رشيد رضا المصري و أبو الكلام آزاد الهندي، و سوف اعرض رأي كليهما و أوازن بينهما فكلاهما كان مصلحاً في وطنه و كلاهما كان رئيسا لاحدى المؤسسات الإصلاحية حيث أقام رشيد رضا دار الدعوة و الإرشاد و أسس أبو الكلام دار الدعوة في الهند. و كلاهما انشأ مجلة صارت منبراً لدعوته الإصلاحية فأنشأ الاول مجلة "المنار" (العدد الأول: ١٧ مارس ١٨٩٨م) و أصدر الثاني "مجلة الهلال" (صدر العدد الأول: ١٣ يونيو ١٩١٢م)، و كلاهما قام بتفسير القرآن الكريم و نشره في مجلته و كلاهما عاش سبعين عاماً مليئة بالعمل الدؤب لوحدة العالم الإسلامي.

و كانت مسألة الخلافة من المسائل الحيوية الهامة التي أخذت مساحة كبيرة من التفكير و التأصيل في العالم الإسلامي مع بداية العقد الأول من هذا القرن و قد تباينت الآراء حول مسألة الخلافة بين مؤيد و معارض و عقدت المؤتمرات و الندوات الرسمية و الشعبية و أسست الجمعيات و المؤسسات و أصدرت الصحف الخاصة بهذه المسألة سلبا و إيجابا و ألفت الكتب التي تناولت هذه المسألة بلغات إسلامية عديدة على رأسها اللغة العربية و الأردية و التركية مما لا يتسع لذكره.

و سوف أتناول ظلال هذه المسألة على دولتين هما مصر و الهند و أتناول بالتحليل آراء العلماء و المصلحين في هذين البلدين حول هذه المسألة الهامة من خلال أبرز المصلحين في مصر و الهند و هما محمد رشيد رضا المصري و أبو الكلام آزاد الهندي لأنهما أفردا في مجلتيهما المنار و الهلال صفحات لا تحصى لمناقشة مسألة الخلافة و انعكاساتها على الحياة السياسية و الدينية للمسلمين في مصر و الهند و لم يكتفيا بذلك بل كتب كل منهما كتاباً في هذه المسألة فكتب رشيد رضا كتابه الهام "الخلافة أو الإمامة العظمى" باللغة العربية و طبع في مطبعة المنار في مصر عام ١٣٤١هـ و كتب

أبو الكلام أزاد كتابه "مسئلة خلافت و جزيرة عرب" باللغة الاردية أي "مسالة الخلافة و الجزيرة العربية" و طبع في مطبعة البلاغ بكلكتا عام ١٣٣٩هـ و قد كان هناك تواصل فكري مستمر بين رشيد رضا و أبي الكلام آزاد و كان كل منهما متابعا للحركة الفكرية و الثقافية في بلد الآخر و كانت العلاقات التي بينهما نموذجاً لما ينبغي أن تكون عليه الصلات الجادة بين المصلحين الذين يعملون على تأكيد فكرة واحدة و هي وحدة العالم الإسلامي و إصلاح أحواله و النهوض به من كبوته و إن اختلف الوطن و اللغة و المجتمع و هذا ما يؤكده رشيد رضا عندما قام بنشر كتاب أبو الكلام آزاد على صفحات مجلة المنار عام ١٣٤٠هـ/١٩٢٢م و تعرض رشيد رضا بالنقد في الهامش لبعض آراء آزاد حول الخلافة.

لقد كانت قلوب مسلمى الهند تهفو دائما إلى العالم العربي و الدول الإسلامية الأخرى و على رأسها تركيا التي كانت تمثل دولة الخلافة في ذلك الوقت فكانت محط أنظارهم و آمالهم و كانوا ينظرون إلى الخليفة العثماني نظرة إجلال و احترام و تقديس و كانوا يعتقدون أن من الواجب عليهم إطاعة أوامره و الوفاء له و لم يكن لديهم علم بالمظالم التي وقعت على العرب و الترك على حد سواء من قبل الخلافة العثمانية و لهذا كانوا مؤيدين للخلافة أكثر من العرب.

و لعل اكبر مثل على تاييد مسلمى الهند للخلافة ما رأيناه من تعلق المسلمين في الهند بالخليفة العثماني أثناء الحرب العالمية الأولى و دفاعهم عن هذه الخلافة، بكل ما في وسعهم. ذلك لأنهم ينظرون إليها على أنها مركز لتجمع المسلمين، و أنها التي يمكنها بهذا صد التيار الغربي الزاحف عليهم، و إنقاذ مجد الإسلام و تراثه من عبث الغرب به، فوق أنهم كانوا يتطلعون إليها كحامية لهم، بعد أن فقدوا ملكهم على أرض الهند و كانوا في عاطفتهم نحوها

و تعلقهم بها، أشد حماساً من المسلمين العرب، الذين كانت تحكمهم و ان ظلوا على ولائهم للخلافة و دولتها بصورة عامة. و لهذا رأينا مسلمى الهند على بعد المسافة يهبون لمساعدتها في حربها مع دول البلقان و حربها مع إيطاليا في طرابلس و يبعثون إليها بالمساعدة ثم رأيناهم يقفون في صفها، و عندما انهزمت تركيا، و بدأت إنجلترا تنكث بعهودها ثاروا عليها و عمت الهند كلها ثورة جارفة سقط فيها مئات الضحايا. و قامت جمعية الخلافة برئاسة مولانا محمد علي جوهر، بتنظيم جهود المسلمين من أجل المحافظة على دولة الخلافة.

و كان أزاد قد زار البلاد العربية و تركيا فى شبابه عام ١٩٠٨م و اطلع بنفسه على الحركات الإصلاحية في هذه البلاد و لمس عن قرب أوضاع دولة الخلافة آنذاك وعندما عاد أصدر جريدتيه الهلال و البلاغ بالأردية ثم الجامعة بالعربية و أعلن أن من أهداف إصداره لهذه الصحف تأييد موقف تركيا و الخلافة الإسلامية و شارك في جميعة الخلافة و صار عضوا بارزا فيها.

لقد كان آزاد في مقدمة الزعماء و القادة الذين أبلو بلاء حسنا فى خدمة الخلافة العثمانية و مساندتها و دعوة المسلمين بقلمه و لسانه إلى شد أزرها و الوقوف بجانبها و إعلان الثورة على الانجليز المستعمرين، مما حملهم على اضطهاده و اغلاق مجلاته و مصادرة مطبعته و سجنه عدة مرات و كان ازاد يستعمل موهبته الخطابية و روحه الإسلامية المتاججة ليثير مسلمى الهند و يعبئهم، لينهضوا لمد يد المساعدة للخليفة، فخرجت المساعدات العينية و المالية إلى طرابلس و إلى تركيا من الهند و لم يكن المسلمون فيها يملكون غير هذا (٣٠).

يرى رشيد رضا في كتابه "الخلافة أو الإمامة العظمى" أما الدول الأعجمية المستقلة فأولها التركية و كانت تدعى أن الخلافة انتقلت إلى سلاطينها بنزول آخر خلفاء العباسيين عنها للسلطان سليم الذي أسره بمصر و حمله إلى الأستانة و تسلسل ذلك عنهم بعد ذلك بالعهد و الاستخلاف. و إنما كانت خلافة الترك العثمانيين بالتغلب فلا فرق بين اختيار الأمير عبد المجيد الآن بعد انقطاع سلسلة العهد و الاستخلاف بخلع محمد وحيد الدين و بين اختيار هذا قبلة عملاً بذلك النظام. هذا إذا جعلته حكومة انقره خليفة بالمعنى الشرعي المعروف، و لكنها اخترعت نوعاً جديداً من الحكومة و نوعاً اخر من الخلافة و وضعت للأولى قانوناً و أساساً عرفناه و لم تضع للثانية قانوناً لنعلم منه كنهها.

أما البلاد المقهورة بالاحتلال الأجنبي كمصر و الهند، فلا مجال فيها لمثل ما فعل الترك، و إنما يظهر فيها فرد بعد فرد إلى أن تبلغ الأمة سن الرشد، و لقد وصل الأستاذ الإمام رحمه الله تعالى إلى مقام الزعامة في هذه الأمة مرتبة أهل الحل و العقد و قد بلغ ربيبة سعد زغلول مقام الزعامة السياسية في هذه السنين التي تكون فيها قومة، فلما تصدى للعمل بقوة الشعب، كان جزاؤه النفي بعد النفي و يوجد في الهند رجال من المسلمين و الهنود رفعتهم أحداث الزمان إلى مقام الزعامة في الأمة بإظهارها ما هم عليه من الكفاءة و علو الهمة و هم الآن في غيابات السجون و منهم (غاندي) عند الهندوس و أبو الكلام و محمد علي و شوكت علي عند المسلمين و يلي هؤلاء جماعاتهم كالوفد المصري عندنا و جمعية الخلافة عندهم.

إنا نعرف أفرادا من هؤلاء المصلحين المعتدلين في الأقطار المختلفة و لا سيما العربية و التركية و الهندية و نشهد أن مسلمى الهند في جملتهم أرجى لشد أزر هذا الحزب بالمال و الرجال من غيرهم و لكنهم لا يستطيعون

العمل إلاّ باتحاد عقلائهم مع عقلاء سائر الأقطار لتكوين جماعة أهل الحل و العقد بما يتفقون عليه من النظام لأجل قيادة الرأى العام، و لتكوين مؤتمر عاجل لأجل تقرير ما يتخذ من الوسائل الآن، فإن مسالة الخلافة كانت مسكوتاً عنها، فجعلها الانقلاب التركي الجديد أهم المسائل التي يبحث فيها. و مسلمو الهند أشد عناية من سائر مسلمى الأرض بهذا الأمر نصرهم للخلافة التركية إيجابي و سلبي لا سلبي فقط و لا يرضون أن تكون خلافة روحانية لا حكم لها و لا سلطان فإذا تساهلوا في بعض شروطها التي يوجهها مذهبهم الذين يتعصبون له أشد التعصب بشبهة الضرورة فلا يتساهلون في أصل موضوعها و المقصد الذي شرعت لأجله و هو إقامة أحكام الشرع الإسلامي في العبادات و المعاملات المدنية و السياسية وغيرها فهم لا يحتمون أن يكون الخليفة ـ و إن متغلباً ـ رئيس الحكومة الإسلامية الأعلى ثم لا يسألون بعد ذلك أقام أحكام الشرع أم لا؟ بدليل ما كان من تعصبهم لعبد الحميد الذي جعل نفسه فوق الشرع و القانون ـ فكان مستبدا في كل شيء ـ فإذا ظل هذا منتهى شوطهم فلا حياة للخلافة الصحيحة بسعيهم و لا حاجة إلى تأليف حزب أو جمعية غيرما عندهم، و يمكن على هذا إرضاءهم بالخلافة الروحية بحيلة لفظية كأن تشترط الحكومة الفعلية على من تسميه خليفة أن يفوض إليها أمر الأحكام كلها أو يسمونه الآن في عرف القوانيين بالسلطتين التشريعية و التنفيذية.

إننا على علمنا بما ذكر كله نود أن يتعاون الترك و العرب على إحياء منصب الخلافة و سنذكر ما يمتاز به الترك على العرب في هذا المقام ليعلم أن كلا من الشعبين عاجز بانفراده قوى بأخيه على النهوض بأعباء هذا الإصلاح العظيم الجدير بأن يغير نظام العالم و ينقذ الشرق و الغرب من الهلاك.

و قد اشتهر لدى الخاص و العام أن الدولة البريطانية كانت ظهيرة للخلافة العثمانية التركية، و ما ذلك إلاّ لعلمها أنها صورية، و أنها هي التي

تنتفع بإظهار صداقتها لها و إن رجال هذه الدولة الداهية اعلم الناس بأن هذه الدولة قد دب في جسمها الانحلال و قد عنيت الدولة البريطانية منذ أول زمن الحرب لبحث في مسألة الخلافة و طفق رجالها يستطلعون علماء المسلمين و زعماءهم في مصر و الهند وغيرها آراءهم فيها ليكونوا على بصيرة فيما يريدونه من إبطال تأثير إعلان الخليفة العثماني الجهاد الديني بدعوى بطلان صحة خلافته (٣١).

و في باب ردّ الشبهة على خلافة قريش يقول رشيد رضا: " و قد أورد بعض فضلاء العصر شبهة على جعل الخلافة في قريش بأنها تعارض ما جاء به الإسلام من المساواة و من نزع العصبية و تسود طائفة معينة على سائر المسلمين بل جعلها كالشبهة التي أوردها بعض العلماء على الشيعة الذين يحصرونها في العلويين من أنها تفتح باب الطعن في الإسلام لغير المؤمنين بزعمهم أن النبي (ص) أنما أسس ملكاً لأهل بيته و كان ذلك ظاهر البطلان، فإن قريشاً بطون كثيرة متفرقة و كان بينها من التعادى في الجاهلية ما بين غيرها من قبائل العرب و بطونها و منه عداوة بنى عبد شمس لبنى هاشم التي خفيت بعد فتح النبي (ص) لمكة و تاليفة لأبي سفيان كبير بنى أمية و في خلافة أبي بكر و عمر، و بدأ الاستعداد لإظهارها في خلافة عثمان و أظهرها معاوية بعده و لم يتجدد لقريش شأن في زمن الراشدين لم يكن لها و لا زمن الأمويين و العباسيين إلّا أن الأمويين كانت عندهم عصبية لأهل بيتهم ثم للعربية فمقتهم العالم الإسلامي و قلبهم قبل أن يستكمل ملكهم قرناً واحدا (٣٢). و كتب أزاد كتاباً باللغة الأردية عن الخلافة الإسلامية ذكر فيه رأيه و رأى الإسلام في هذه المسألة و هذا الكتاب بعنوان "مسئلة خلافت و جزيرة عرب" و قام عبد الرزاق مليح ابادي بترجمة هذا الكتاب إلى العربية

و نشر في مجلة "المنار" في القاهرة و يرى شورش كاشميري أن هذا الكتاب كان الخطبة الافتتاحيـــة لمؤتمر الخلافة الذي عقد في بروان شل في البنغال (٣٣).

بدأ آزاد بحثه عن الخلافة بتاصيل لمصطلح الخلافة المصطلح اللغوي و المصطلح العام و رأى القرآن في هذا المصطلح و فكرة الاستخلاف كما جاءت في القرآن و السنة النبوية المطهرة، ثم تحدث عن الخلافة النبوية الخاصة و الخلافة الملكية، و عهد الاجتماع و الائتلاف و دور التشتت و الانتشار و اجتماع القوى و المناصب و أهمية طاعة الخليفة و الالتزام برأى الجماعة و أولى الامر و شرح بالتفصيل حديث الحارث الاشعري عن الجماعة ثم عقد فصلا عن شروط الإمامة و الخلافة و أيد ذلك بنصوص من السنة و إجماع الصحابة و جمهور الفقهاء و إجماع أهل السنة و الشيعة و تحدث عن واقعة الإمام الحسين و في نهاية بحثه تناول شرط القرشية في الخلافة الإسلامية و كان آزاد من الذين اختلفوا مع من قال أن الخلافة العثمانية غير شرعية لأنها لا يتوفر فيها شرط القرشية أي أنهم ليسوا من قريش و منهم رشيد رضا المصري يقول "قد علمت مما مر أن الخليفة إذا انتخب فله شرط و قد ظل العلماء إلى زمن طويل يحسبون منها إلى زمن طويل يحسبون منها القرشية أى أن الخليفة مع سائر الشروط يجب أن يكون قرشيا و الا لا تصح خلافته هذا في صورة الانتخاب و إنعقاد حكومته و لا خلاف في أنه لم توجد بعد الخلافة الراشدة خلافة جامعة لسائر الشروط، فخلافة بني أمية و بني العباس إن كانت قرشية، فقد كانت فاقدة لشروط أخرى كثيرة سيما الشرط الأساسي لها و هو أن تكون بإنتخاب الأمة لا بالسيف و الدم و هذا الشرط لا يوجد في أي خلافة بعد الخلافة الراشدة ثم انتقلت الخلافة من العباسيين الذين كانوا بمصر إلى الترك و العثمانيين، فهي فيهم من ذلك الحين إلى الآن بلا نزاع، و قد أجمعت الأمة

الإسلامية على طاعة هذه الخلافة العثمانية فإن كان العثمانيون ليسوا من العرب و لا من قريش فلا يقدح ذلك في خلافتهم لأن المسألة هنا ليست مسألة انتخاب الخليفة حتى ينظر في شروطه و إنما الذي يهم في هذه الصورة أن يقوم قائم بالخلافة و الحكومة الإسلامية (٣٤).

و في إحدى رسائل أبو الكلام آزاد إلى رشيد رضا في ديسمبر ١٩١٢م تبادل الرأى فيها معه حول موضوع الخلافة يقول فيها "الفاضل الجليل الشيخ النبيل سلام عليكم طبتم و دمتم فوق ما دمتم و بعد فإنه غير غارب عنكم ما لحضرتكم من المكانة في فؤادي و ما لذلك أرى أنكم تخدمون الإسلام و المسلمين، خدمة لا تشوبها صوالح الشخصية و الجنسية لاجل ذلك كلما سمعتم كلمة سوء فيكم أجدنى مدفوعاً إلى ردّها في نحر قائلها و لقد كتبت بعض الجرائد الهندية بأن لكم يداً في الحركة اللامركزية الحديثة" يريد انفصال بعض البلاد العربية عن حكومة الخلافة" و ما لبث هذا النبأ أن ذاع في طول الهند و عرضه و طفق الناس يتكلمون في هذا الباب بين مصدق و آخر مكذب و ثالث مرتاب أما أنا فمن الحيارى لا ادري ماذا أقول لأني كلما أتذكر نعيكم على محمد علي باشا أنه و إن نفع مصر من وجوه شتى ألا أنه فارق المركز "يريد الخلافة"، و أضر بمصر و الدولة العثمانية كلتيهما. لا ارى لهذا النبأ نصيبا من الصحة لأن اللامركزية مما صنع محمد علي باشا و كلما أصرف النظر عن هذا النعى و أقرأ ما نشرته الجريدة فلا أجد سبيلاً لإنكاره راجين منكم جواباً شافياً لكى ننشرها في الهند و نبرئ ساحتكم".

المخلص أبو الكلام الدهلوي (٣٥)

خاتمة البحث:

١ - إمام الهند مولانا أبو الكلام أزاد شخصية ثرية متعددة الجوانب فهو سياسي محنك و مجاهد في سبيل تحرير الهند و عالم دين و مفكر و فيلسوف و عالم في القرآن و الحديث و خبير في تاريخ العرب و العجم، و هو خطيب مفوه و كاتب بارع و خبير تعليم و أديب صاحب أسلوب مميز. و صحفي له مدرسة صحفية مميزة. و ثوري و رئيس حزب سياسي "المؤتمر" ساهم في استقلال الهند عام ١٩٤٧م و ظل وزير الثقافة حتى وفاته ١٩٥٨م.

٢ - كان مولانا أبو الكلام ازاد من أشد المدافعين عن الخلافة الإسلامية و عن دولة الخلافة العثمانية في الهند.

٣ - زار أزاد مصر و الشام و فلسطين و ليبيا و المغرب و العراق و الحجاز و أيد قضاياهم و قد أثرت الثقافة و اللغة العربية في فكر ازاد و أسلوبه لذا نراه قد أثرى اللغة الأردية بالكثير من الألفاظ و المصطلحات العربية و لهذا يستعمل "واو" بدلاً من "اور" و تخلص من استعمال أداة التعريف "ال" التي يقع فيه أكثر الهنود قام أزاد في ١٣ يوليو ١٩١٢م بإصدار مجلته الأسبوعية الشهيرة "الهلال" في كلكتا و كانت بداية جديدة لتاريخ الصحافة في الهند لأنها كانت جديدة من حيث الإخراج الفني و طريقة التحرير عن باقي الصحف الأردية و تشبه مجلة "الهلال" لجورجي زيدان المصري و "المنار" لرشيد رضا المصري و "العروة" لجمال الدين الافغاني و محمد عبده.

٤ - لقد ملك أزاد ناصية اللغة العربية فى الكتابة و الخطابة على حد سواء و اعترف به الجميع و كانت ترجمته الفورية لخطبه رشيد رضا من العربية للأردية في ندوة العلماء في ٦ ابريل ١٩١٢م دليلاً على تمكنه من اللغة العربية - لغته الأم - التي لم يهجرها عندما هاجر إلى كلكتا في الهند قادماً من مكة.

٥ - كان أزاد أديبا فذا بالعربية و صاحب أسلوب بها و من يقرأ مؤلفاته و خاصة "غبار

خاطر" و "كاروان خيال" يجد آزاد قد أكثر من استعمال الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية و الأشعار و الأمثال العربية و كذلك كتب عدة افتتاحيات بالعربية في مجلة "البلاغ" و في خطاباته باللغة العربية إلى رشيد رضا. و كذلك في إصدار مجلتى "الجامعة" و "ثقافة الهند" باللغة العربية الأولى أغلقها الإنجليز و الثانية مازالت تصدر حتى اليوم و تعد إطلالة هامة للثقافة العربية في الهند و حلقة وصل هامة في توطيد العلاقات العربية و الهندية. كذلك أنشأ آزاد المجلس الهندي للعلاقات الثقافية لتوثيق العلاقات بين الهند و العالم العربي و تخليداً لذكرى آزاد العطرة أقيم في مصر مركز ثقافي هندي باسم مركز مولانا أبو الكلام آزاد ليكون حلقة وصل بين مصر و الهند.

الهوامش:

١ ـ مليح ابادي : ازاد كى كهانى خود ازاد كى زبانى. حالى ببلشنك هاؤس. دهلى بار اول. ١٩٥٨ ص ٨٦

٢ ـ أبو الكلام ازاد : تذكرة: مرتبة مالك رام. ساهتيه اكادمى. نئ دلى. دوسرى بار ١٩٨١ ص ٣٨.

٣ ـ مالك رام : كچهـ أبو الكلام كى بارى مين. مكتبة جامعة لميتد جامعة نكرز بهلى بار. ١٩٨٩. ص ٣٢

ـ أيضاً عرش ملسياني :أبو الكلام آزاد. نئ دهلي. ١٩٧٤. ص ١٦

٤ ـ أبو الكلام أزاد : مرتبة همايون كبير كلكتا. ١٩٥٩. ص ٣

٥ ـ خليق انجم : مولانا أبو الكلام آزاد: شخصيت اور كارنامه. اردو اكادمى. دلهى ١٩٨٦ ص ١٦

٦ ـ أبو الكلام آزاد : تذكره. ص ٥

٧ ـ مليح أبادى : ازاد كى كهانى خود آزاد كى زبانى: ١٨٦ ـ ١٨٧

٨ ـ مليح آبادى : المرجع السابق: ١٨٧ ـ ١٨٨

٩ ـ أبو الكلام ازاد : انديا ونس فريدم: ٢٠ ـ ٢١ ازاد كى كهانى: ١٠٩ ـ ١١٠

١٠ ـ مجلة ثقافة الهند : عدد سبتمبر ١٩٥٨م ص ٢٥

١١ ـ شورش كاشميري : أبو الكلام آزاد: اشاعت اول. لاهور. ١٩٨٨. ١٠٩ و ٢١٥

١٢ ـ عبد القوى دسنوى : أبو الكلام آزاد: ٣٨ ـ ٣٩

ـ أيضاً مسعود الحسن عثمانى : أبو الكلام ازاد احوال و آثار: ١٩

١٣ ـ احمد شلبى : التاريخ الاسلامى، الجزء الخامس، القاهرة، ص ٢١١

١٤ ـ ثقافة الهند : عدد سبتمبر ١٩٥٨، ص ٣٠ ـ ٣١

١٥ ـ أبو الكلام آزاد : غبار خاطر، ساهتيه اكادمى نئ دلى، بهلى بار ، ص ٩٧ ـ ٩٨

١٦ ـ ابراهيم أحمد العدوى : رشيد رضا الإمام المجاهد، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و النشر ـ القاهرة، ١٩٦٤م ص: ١٨٦

١٧ ـ مجلة المنار : ١٢١/١٠ و مطبعة آسى بريس بلكناؤ ١٦ ابريل ١٩١٢م ص: ١ ـ ٢

١٨ ـ إبراهيم احمد العدوى : رشيد رضا الإمام المجاهد: ١٣٦

١٩ ـ مجلة الهلال : كلكتا، ١٣ يوليو ١٩١٣م

٢٠ ـ عبد القوى دسنوى : أبو الكلام ازاد: ٨٤ و مليح آبادى: ذكرل ازاد: ٢٩٧ ـ ٣٠٤

٢١ ـ عابد رضا بيدار : أبو الكلام آزاد: ٨٥ و خليق انجم: أبو الكلام ازاد: ٢٩١

٢٢ ـ أبو الكلام آزاد : غبار خاطر: ٢٦١ ـ ٢٦٣

٢٣ ـ مليح آبادى : ذكر آزاد، بهلا ايدشن، كلكته، ١٩٦٠م ص ٢٣

أيضاً نقوش : لاهور، خطوط عبر، حصه اول، ص ٣٩٢

٢٤ ـ ابراهيم أحمد العدوى : رشيد رضا الإمام المجاهد، ٦ ـ ٩ و ١٢ و ١٧

٢٥ ـ المرجع السابق : ١١١

٢٦ ـ سيد سليمان ندوى : دنياى اسلام اور مسئله خلافت، خلافت بريس، بومباى الهند، ١٣٤٠ هـ ٧ ـ ١٠

٢٧ ـ سيد سليمان ندوى : خلافت اور هندوستان، مطبع اعظم كره، الهند ١٣٤٠هـ ص ٦ ـ ٧

٢٨ ـ سيد سليمان ندوى : دنياى اسلام اور مسئله خلافت: ٤ ـ ٥

٢٩ ـ عباس محمود العقاد : محمد على جناح، الهلال القاهرة، ديسمبر ١٩٥٢م ص ٥٨ ـ ٦١

٣٠ ـ عبد المنعم النمر : مولانا ابو الكلام ازاد المصلح الدينى و الزعيم السياسى ـ الهيئة العامة للكتاب ـ القاهرة، ٤٥٣

٣١ ـ رشيد رضا : الخلافة أو الإمامة العظمى ـ مطبعة المنار ـ القاهرة ١٣٤١هـ ص ٢٣

٣٢ ـ رشيد رضا : المرجع السابق ص ٥٥ ـ ٦٠ و ١١٤

٣٣ ـ شورش كاشميرى : أبو الكلام آزاد، ٣٦٧

٣٤ ـ أبو الكلام آزاد : مسئله خلافت و جزيرة عرب، ٨٩ ـ ١٠٤

٣٥ ـ عبد المنعم النمر : المرجع السابق: ٤٥٧ ـ ٤٥٨



نوادر المخطوطات العربية
في مكتبة متحف سالا ر جنغ

بقلم: سيدة أصفياء كوثر

لم يعد خافيا على من له أدنى إلمام باهتمام الطبقة الارستقراطية في حيدرآباد تجاه اقتناء و انتقاء المخطوطات أن ذلك الاهتمام جاء نواة لانتشار المكتبات في القطاع الخاص و هي تحفل بمخطوطات اللغات العديدة بما فيها العربية، و نخص اليوم بالذكر عددا من تلك المخطوطات العربية النادرة التي تختزنها مكتبة متحف سالار جنغ، و لا شك أن هذه المخطوطات من الأهمية بمكان، كما يجدر بالذكر أن مكتبة الفقيد نواب مير يوسف علي خان، المعروف بسالار جنغ، تأتي في مقدمة المكتبات الزاخرة بنفائس الكتب و نوادر المخطوطات، و هي تحتفظ بمعظم تلك المخطوطات العربية التي لا توجد نسخة منها في المكتبات الأخرى، و لا يختلف الاثنان في أن طبع و نشر مثل هذه المخطوطات يدل على النشاط العلمي و الأدبي في الهند و ما سايرها من التطورات الثقافية في مختلف مراحل التاريخ.

و يوجد في مكتبة متحف سالار جنغ من المخطوطات العربية ما يربو على ثلاثة آلاف مخطوطة، و أربعمائة منها مخطوطات نادرة ذات قيمة علمية عالية، و اقدم مخطوطة هي "تهافت الفلاسفة" للإمام الغزالي رحمه الله

مكتوبة بالنسخ الابتدائي، و يرجع تأريخها إلى ١١١٣م، و تم استنساخها بعد وفاة المؤلف بعامين.

و إن المخطوطات العربية المتوفرة في مكتبة متحف سالار جنغ تختص بالعديد من العلوم و الفنون نحو القرآن الكريم و الحديث و الفلسفة و المنطق و الكلام و التجويد و الفقه الإسلامي و العقائد و التصوف و الأدعية و ما يرتبط بالدين الإسلامي، بالاضافة إلى المواد الدينية و العلوم و السياسة و علم المناظرة و المعاجم و النحو و الصرف و المعاني و البيّان و العروض و المواعظ و الخطب و السير و المناقب، و أخيراً لا آخرا الطب.

و إذا قمنا باستعراض هذه المخطوطات على الوجه المفصل، وجدنا لغاية حيرتنا أن المكتبة تحوز على (٣٦٥) مخطوطة قرآنية، فمنها (٢٦١) مخطوطة هي القرآن الكريم بأكمله، و (١١٣) مخطوطة هي أجزاء القرآن و كلها مكتوبة على نسق رائع بالخطوط العربية نحو النسخ و الثلث و الريحان و النستعليق، و فيما يلي بيان بالمخطوطات الأخرى مع ذكر أعدادها في العلوم المختلفة:

علم المنطق:	(٧٧) مخطوطة
الكلام و العقائد:	(١٧١) مخطوطة
تجويد القرآن الكريم:	(١٦) مخطوطة
تفسير القرآن الكريم:	(٨٥) مخطوطة
الحديث و أصوله:	(٢٣٦) مخطوطة
الفقه الإسلامي و أصوله:	(١٥٩) مخطوطة

الفتاوى الشرعية :	(٣٨) مخطوطة
التصوف :	(٦١) مخطوطة
الأدعية:	(٢٧٢) مخطوطة
المواعظ و الخطب:	(٥٠) مخطوطة
فقه اللغة:	(١٦) مخطوطة
الصرف و النحو:	(١٤٥) مخطوطة
البلاغة و العروض:	(٦٠) مخطوطة
الأدب نثراً:	(١٨) مخطوطة
الأدب نظماً:	(٥٨) مخطوطة
الرياضيات:	(٢٤) مخطوطة
الهيئـــــــة:	(٣١) مخطوطة
العلوم السرية:	(١٣) مخطوطة
علم الطب:	(١٩٠) مخطوطة
التاريخ:	(١٢) مخطوطة
السير و الرجال و المناقب:	(٦٣) مخطوطة
المتنوعات:	(١٤) مخطوطة

أما المخطوطات القرآنية، البالغ عددها كما أسلفنا في الكشف (٣٦٥)،

فتاريخها يرجع إلى ما بين القرن التاسع الميلادي و القرن العشرين الميلادي، و إن أغلى و أنفس مخطوطة هي التي كتبها ياقوت المستعصمي في غضون القرن الثالث عشر وهي تحمل تواقيع الأباطرة/ جهانغير و شاهجهان و أورنغ زيب، و الأوراق التي استخدمت للكتابة هي من أفخر نوع و يسمى بخان بالغ، كما أن الأوراق البدائية مذهبة و ملونة، و هذا عمل زخرفة يسمونه "العنوان" و لعل هذا العمل إنما أنجزوه في عهد الأمبراطور جهانغير.

و توجد نسخة نادرة من القرآن الكريم تعزى كتابتها إلى علي بن أبي طالب ـ كرم الله وجهه ـ في خط النسخ الدقيق حتى لا يكاد يقرأه أحد بدون مساعدة المجاهر أو النظارات.

و من بين المخطوطات القرآنية توجد نسخة يبتدئ كل سطر من سطورها بالألف، و سطراها الأول و الأخير يبتدئان بكلمة واحدة، و هذه النسخة معروضة في المتحف لمشاهدة الرواد و رقم هذه المخطوطة: (١٧٣).

و هناك أربع مخطوطات قرآنية يقع كل واحدة منها في ثلاثين صفحة لاغير، كما أن هناك عددا من الطوامير مكتوبة على أوراق ملفوفة ثماني مرات بشكل جميل رائع.

كما هناك مخطوطة قرآنية كتبها ابراهيم عادل شاه الثاني. ملك بيجا بور الشهير، بيده، و سترتان مكتوب عليهما القرآن الكريم بأكلمه و يرجع تأريخهما إلى القرن التاسع، و كان الملوك يرتدون مثل هذه السترات في المناسبات الخاصة و لاسيما وقت اندلاع الحرب، و كان يطلق عليها اسم "جامعة القرآن".

و هناك بعض المصاحف التي جرت ترجمتها إلى اللغة الفارسية و هي من الاهمية بمكان، كما أن هناك مخطوطة قرآنية نادرة في خط البهار الذي يعتبر

هدية هندية إلى عالم الخطوط، و كتبها سيد بيكاري، و رقم هذه المخطوطة:(٢٨) و يرجع تاريخها إلى القرن السادس عشر، و هي معروضة في المتحف لمشاهدة الرواد.

و في مكتبة المتحف توجد مخطوطات كتبها الطباخ في خط النسخ و هي منقولة إلى اللغة الفارسية و تأريخها يرجع إلى القرن السابع عشر، و منها مخطوطة تحمل ختمي "صاحب بيقم" و هي بنت مير عالم و جدة سالار جنغ الأول.

و في فن الحديث توجد مخطوطة نفيسة باسم "شرعة الإسلام" و هي تأليف محمد بن أبي بكر امام زاده السمرقندي، و يرجع تأريخها إلى القرن الثاني عشر، و الكتاب يرشد إلى الأخلاق و المبادئ في ضوء القرآن و الحديث، و مخطوطة "أسرار الوحي" التي كتبها الإمام جعفر الصادق بخط يده هي تمثل المستوى الأعلى من الندرة و النفاسة، و بعض التأليف توجد له عدة نسخ نحو "الصحيفة الكاملة" التي عزاها الناس إلى الإمام زين العابدين، هي تحتوي على (٦١) نسخة، و على غرار هذه المخطوطة النادرة فإن هناك مخطوطة باسم "كتاب الحشائش و الحيوانات" الذي كتبه الحكيم جالينوس، و كل هذه المخطوطات مخزونة في مكتبة المتحف تحت رعاية شديدة نظرا إلى قدمها و قيمتها العلمية.

كما أن المكتبة تحوز على (٣٦) مخطوطة لجلال الدين السيوطي، و على (١٩) مخطوطة لإبن سينا و إبن عربي، و (١٦) مخطوطة للإمام الغزالي و (٥) مخطوطات لإبن حجر العسقلاني.

و إن إلقاء نظرة - و لو عابرة - على ما تحويه مكتبة المتحف من نفائس المخطوطات يكشف أن سالار جنغ الثالث لم يكن هو وحده معنيا باقتناء الكتب

القديمة بل هناك عدد كبير من أعضاء أسرته ممن كانوا مهتمين بهذه الناحية الأدبية و من ثم نرى أختامهم مثبتة على المخطوطات العديدة.

الحركة التعاونية في الهند:
خمسون سنة بدون استقلال

بقلم: في. كورين

بدأ تاريخ الحركة التعاونية في الهند قبل قرن واحد باعلان الحكومة قانون الجمعيات التعاونية عام ١٩٠٤م، و لكن فكرة التعاون بالذات نشأت ببداية تاريخ البلاد، فالمجالس القروية التقليدية التي تم تكوينها في معظم أنحاء البلاد قامت بالتعاون في كافة المجالات تقريباً و من مظاهره التعاون بين الفلاحين في مواسم الزرع و الحصاد و التعاون في بناء أماكن العبادة و انشاء المعاهد التعليمية و تقديم الخدمات العامة لصالح المجتمع. و في هذه المجالات كلها اعتمد الشعب نفس المبدأ لمساعدة الذات الذي يمثل حجر الزاوية للجمعيات التعاونية.

و جدير بالذكر أن بعض الجمعيات التعاونية التي أسست قبل اعلان القانون الاستعماري مازالت تزدهر و تخدم اعضائها حتى بعد مضي قرن على تأسيها.

علماً بأن جمعية تعاونية تمثل قبل كل شيء مشروعاً اقتصادياً يقوم أساساً على المساعدة الذاتية المتبادلة باعتماد المبادئ الأساسية التالية:

أولاً: تعتمد الجمعيات التعاونية على مشاركة مفتوحة و تطوعية، و يعني هذا انه بامكان كل من يرغب و يكون بحاجة لمساعدة الجمعيات و مستعداً

للمشاركة في مسؤلياتها أن يكون عضواً لها، و بعبارة اخرى لا يُحرم احد من عضوية الجمعيات التعاونية على أساس النسل و الطائفة و الديانة و اللغة و الجنس و ما إلى ذلك.

ثانياً: تعمل الجمعيات التعاونية على أساس تحكم ديمقراطي، و يعني هذا أن أعضاء الجمعيات هم ملاكها و أنهم يصوتون على أساس مبدا صوت واحد لعضو واحد، و هذا ما يميزها عن مشروع تجاري يملكه المستثمرون حيث يرتبط عدد الاصوات بعدد الأسهم، فبقدر ما يملكه أحد من أسهم أنه يدلى بنفس القدر من الأصوات.

ثالثاً: في الجمعيات التعاونية لا يحظى رأس المال بأي امتياز، فليس القصد من الاستثمار في أسهم رأس مال الحصول على حصص جيدة أو زيادة قيمتها لكي تباع من أجل الربح و إنما يستثمر الأعضاء في أسهم جمعية تعاونية لزيادة التجارة، و ليست هناك علاقة بين الاستثمار و حق التصويت.

رابعاً: تؤمن الجمعيات التعاونية بمبدأ العوائد العادلة، و يعني هذا أن نصيب الأعضاء في الارباح و الخسائر يرتبط بنصيبهم في التجارة، فاذا كان الفائض عشرة ملايين روبية و يملك العضو ٥٪ من التجارة فانه يستحق خمسمائة ألف روبية، و من الممكن أيضاً أن يُستثمر هذا الفائض من أجل توسعة التجارة. و يطبق نفس المبدأ في حالة الخسارة أيضاً.

خامساً: تلتزم الجمعيات التعاونية بتوعية أعضائها و موظفيها و عامة الناس بالمبادئ و الطرق التي تعتمدها في تجارتها التعاونية، و من هذا المنطلق يجب على كل جمعية تعاونية أن تستثمر الموارد المالية و البشرية في عمل التوعية. الحقيقة أن التعاون ليس فكرة بسيطة و إنما يتطلب التضحية

بمكاسب قصيرة الامد من أجل مكاسب طويلة الامد، و إن توعية الأعضاء القدامى و الجدد أمر لابد منه لنجاح هذا التعاون.

سادساً: تتعاون الجمعيات التعاونية بعضها مع البعض على الأصعدة المحلية و الاقليمية و القومية و الدولية في المجالات السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية.

سابعاً: الجمعيات التعاونية بطبيعتها تكره الاستغلال سواء كان من شخص لشخص آخر أو من قبل الانسان للبيئة، و هكذا أنها تسهم في الحفاظ على جودة الحياة في مجتمعاتها المختصة.

فاذا كانت منظمة تلتزم بهذه المبادئ يجوز تسميتها بجمعية تعاونية و لكن اذا كانت تخالفها فهي ليست جمعية تعاونية بالمعنى الحقيقي للكلمة.

الجمعيات التعاونية في فترة ماقبل الاستقلال:

شهدت بداية القرن الجاري اضطرابات من قبل الفلاحين ضد المرابين و أثارت هذه الاضطرابات قلقاً عميقاً لدى الحكام المستعمرين الذين تخوفوا من أنها قد تتحول إلى العداء ضد الحكومة، فقررت لجنة أن الحل الأفضل هو تشكيل جمعيات تعاونية تمنح القروض للفلاحين مما سيمنعهم من الثورة ضد الحكام الانكليز، و أدى هذا إلى سلسلة من الاجراءات التعاونية في عهد الحكم الاستعماري توسع بها نطاق النشاط الاقتصادي التعاوني.

جاءت الآلية الرئيسية للتحكم في الجمعيات التعاونية تتمثل في مكتب المسجل و كان يشغل هذه الوظيفة موظف حكومي يتوقع منه أن يتولى دور صديق و مرشد للجمعيات التعاونية، و بعبارة أخرى كان يحظى بصلاحيات

لتنمية الجمعيات التعاونية و تدميرها حيث كان مفوضاً لتغيير لوائحها و حلها بصرف النظر عما يرغب فيه أعضاؤها.

بعد الاستقلال:

عندما تم تشكيل الحكومة الأولى بعد استقلال البلاد كانت هناك فرصة ذهبية لتبديل القوانين الاستعمارية المبتذلة للجمعيات التعاونية بقانون جديد يعكس النزعات الحقيقية للشعب الهندي و يعترف بأن الجمعيات التعاونية هي مشروعات اقتصادية لأعضائها بحيث يتحكمون فيها و يعملون على ضمان أنها تلبي حاجاتهم، و لكن الزعماء السياسيين و البيروقراطيين بدلاً من اصلاح تلك القوانين و اللوائح قاموا بادخال تعديلات فيها بشكل زاد من سيطرة الحكومة على الجمعيات التعاونية.

في الجانب الآخر أدرك رئيس الوزراء الأول جواهر لال نهرو أن الجمعيات التعاونية قد تكون مفيدة للهند، فتحدث أحياناً كثيرة و بصراحة عن الاحتياج لتشجيعها و فيما يلي اقتباس من إحدى خطبه حول الموضوع:

"أرى أن هناك احتياجاً لجعل الهند تهتز بالحركة التعاونية و لا أوافق على ما يقال أحياناً كثيرة من أن الفلاح الهندي محافظ لحد مفرط بحيث لا يمكن اقناعه بالخروج من حفرته. الحقيقة أنه رجل ذكي للغاية مع شيء من الاحتراز يطالب بأدلة مقنعة و لا يؤمن بالافتراضات، و هذا ما يجعل التعاون للسكان الريفيين في الهند أمراً ضرورياً. كانت فكرتنا مركزة على صياغة دستور و اقامة هيكل حيوي للمجتمع على أسس هذه المبادئ للتعاون، و لذا فان مستقبل الهند يعتمد تماماً على نجاح فكرتنا هذه، و إننا لم نعد نريد الآن أن يكون موظف في كل مديرية يحظى بصلاحيات كثيرة و إنما نريد أن يكون الناس أصحاب القرار و أن يخسروا بسبب أخطائهم و يتلقنوا دروساً من تلك الأخطاء.

غيـر أنـه بـدلاً من الاعـتـراف بـكون جوهر الجمعيات التعاونية عبارة عن مساعدة الذات المتبادلة و بأن أفضل الجمعيات التعاونية هي التي تلبى حاجات أعضائها و بالتالي تخدم المجتمع و البلاد أصبحت هذه الجمعيات تعتبر عجلات للـبرامج الحكومية و عندما تكون الجميعات التعاونية عجلة للحكومة فلا يشك أحد في أن قيادة تلك العجلة ليست بيد أعضائها.

شـهد عام ١٩٥٥م حداً فاصلاً في تاريخ حركة الجمعيات التعاونية في الهند حـيـث أجريت دراسة استقصائية عن القروض الريفية و المشاكل التي يواجهها الـمـنـتجون في الأرياف. و استنتجت الدراسة بأن الجمعيات التعاونية قد فشلت و بـأن تـلـك الجمعيات يجب أن تنجح، إنها فشلت من وجهة نظر من شهدوا حقاً مـشـكـلات جـسـيـمـة تـبـقـى بـدون حـل في الهند الريفية، و لكنهم اخطأوا في الاسـتـنـتـاج بـأن الـجـمعيات التعاونية يمكن جعلها عجلة لحل هذه المشكلات بـطـريـقـة مـوحـدة و عـلـى نـطاق واسع. الحقيقة أنهم اخطأوا في فهم طبيعة الـتـعـاون. و فـي ذلك الوقت بدأت مناقشة داخل الحركة التعاونية، فمن زعمائها من عـارضـوا القبول بمعونات و قروض و موظفين من الحكومة رغم أن الدراسة كـانـت قـد أوصـت بـذلـك من أجـل حـل المشاكل التي كانت تواجهها الجمعيات الـتـعـاونـيـة، و كـانـت حجتهم أن القبول بالمساعدة الحكومية سيفسح المجال لـتحكم الحكومة في الجمعيات و إنهاء عمل التعاون. غير أن الأغلبية البرلمانية اغـريت لسوء الحظ بامكانيات استخدام الموارد المالية و البشرية الاضافية في تـعـزيـز الـحـركة التعاونية، و هكذا و بعد بضع سنوات من استقلال البلاد انتهت فرصة استقلال الحركة التعاونية الهندية.

حـاولت الحكومة إيجاد طرق لمساعدة الجمعيات التعاونية فقامت بشراء الأسـهـم و هـكـذا أصـبـحت عضواً فيها، و أحياناً كثيرة أصبحت الحكومة تملك

عدداً أكبر من الأسهم مقارنة مع الأعضاء الحقيقية. و افسحت هذه الاموال مجالاً للفساد. و عندما انحط اداء هذه الجمعيات شعرت الحكومة بالاحتياج لزيادة مراقبتها عليها فقامت بترشيح أعضاء لهيئتها الإدارية أولاً من أشخاص خارج الدوائر الحكومية ثم من الموظفين الحكوميين و سرعان ما نالت هذه الجمعيات أبعاداً سياسية واضحة حيث أصبحت رئاسة اتحاد تعاوني وسيلة لإرضاء زعيم ساخط للحزب الحاكم أو مرشح غير فائز في الانتخابات. و انتقلت الرئاسة من زعيم إلى آخر بعد كل الانتخابات. و أدى هذا بدوره إلى قمع اللجان و المجالس الادارية لحد كبير و عدم انعقاد الانتخابات التنظيمة لفترة طويلة في بعض الولايات، و هكذا خسرت تلك الجمعيات طابعها الديمقراطي.

لمدة طويلة ظلت القوانين و اللوائح تعدل و تغير بطريقة زادت في صلاحيات السلطات الحكومية و انصب اهتمام الجهات المكلفة بصياغة تلك القوانين على حفظ أموال الحكومة و ضمان تحكمها في الجمعيات التعاونية مما جعل القوانين و الأنظمة أقل مراعاة بالقيم و المبادئ التعاونية.

و بمرّ الوقت حظى صوت من كانوا يؤمنون بالتعاون بشيء من العناية فتم تشكيل لجان جديدة للاهتمام بشئون الجمعيات التعاونية و أدركت هذه اللجان ما كان هناك من مشكلات بسبب الرقابة الحكومية و صرحت بأن الجمعيات التعاونية تفقد ميزتها التعاونية بسرعة، و أكدت إحدى هذه اللجان أن تدخل الحكومة في شئون الجمعيات التعاونية أضر بمصالحها أكثر من مساعدتها و أوصت لجنة أخرى برئاسة البروفسور علي محمد خسرو بالتقليل من صلاحيات المسجل. و في عام ١٩٩١م عينت هيئة التخطيط لجنة قامت بصياغة قانون تعاوني نمونجي، و اعتمدت حكومات بعض الولايات قانوناً أتاح للجمعيات التعاونية نفس الحرية للعمل و نفس الحقوق التي تحظى بها الجمعيات التعاونية في الاقتصاديات المتقدمة.

الحركة التعاونية الهندية:

شهدت الاعوام التي تبعت الاستقلال نموا ملموساً في حجم الجمعيات التعاونية، و من حيث عدد الأسهم و الأعضاء للجمعيات التعاونية لا توجد حركة أكبر من الحركة التعاونية في العالم. ففي عام ١٩٩٧م بلغ عدد الجمعيات التعاونية ٤١١٢٣ جمعية مع ١٩٨ مليون عضو. و في بعض المجالات تركت هذه الجمعيات أثراً قوياً على حياة الناس، و من الجمعيات التعاونية ما يقدم القروض للموظفين و أسست بعضها في مستهل هذا القرن و أصبحت الآن مؤسسات كبيرة و فعالة للتمويل تلبى حاجات أعضائها بصورة أفضل من المصارف. هناك مصارف تعاونية مدنية تعمل كمؤسسات كبيرة للتمويل و منها: "مركنتايل كوأبريتيف بنك" و "سارسوات كوأبريتيف بنك" و لهما فروع في بومبائي وغيرها من المدن. لكا لعبت الجمعيات التعاونية الخاصة بالسكر في ولايات مهاراشترا و غجرات و كرناتكا و تاميل نادو دوراً كبيراً ليس فقط في ضمان عوائد كبيرة للأعضاء و تشجيع انتاجيتهم و إنما في تنمية صناعة السكر الحديثة في الهند. و في بعض الولايات و خاصة كيرالا حققت الجمعيات التعاونية للقروض الزراعية انجازاً كبيراً في تعبئة التوفيرات و تلبية حاجات أعضائها للقروض.

و لا نبالغ إذ نقول إن هناك جمعية تعاونية في كل دائرة من دوائر مديرية، و رغم الصعوبات و العوائق أنها تستمر في الازدهار و النمو و في خدمة أعضائها، و نكتفي بتقديم مثال واحد لاعطاء فكرة عن الطرق الكفيلة بنجاح الجمعيات التعاونية و أيضاً عن مستوى التقدم الذي كان من الممكن تحقيقه لو كان هناك عدد كبير من الجمعيات الناجحة.

في مديرية كريم ناجر بولاية آندهرا براديش توجد جمعية تعاونية تسمى "مصرف مولكا نور للتعاون الريفي" و تخدم ١٤ قرية، و منذ تأسيسها قبل ٤٠ سنة حققت الجمعية نمواً كبيراً، فلو كانت هناك جمعية تعاونية مثل "مصرف مولكانور" لكل ١٤ قرية في الهند لكانت أتاحت الوظائف لحوالي نصف مليون شخص من سكان الأرياف و باعت من الاسهم ما تبلغ قيمته ٤٧١٥٠٠ مليون روبية و جمعت من التوفيرات ما يبلغ ٢٥٠٠٠٠ مليون روبية بالاضافة إلى رأس مال قدره ٥٠٠٠٠٠٠ مليون روبية.

على أي حال، إن نجاح مجموعة من الجمعيات التعاونية في مجالات السكر و البذور الزيتية و صناعة الملابس دليل على تواجد امكانيات ضخمة في المجالات الأخرى أيضاً.

تلخيص و تعريب: د/ زبير أحمد الفاروقي

الأقليــــــــــات:
مساهماتها العظيمة في بناء المجتمع الهندي

بقلم: المهندس أصغر علي

تعتبر الهند دولة ذات تنوّعات مذهلة، و لا يمكن لأي مجتمع من المجتمعات أن يدعى له مطلق الفضل لما له من ثراء أو عقل في ثقافته و تقاليده، فقد ورثت الهند ثقافة مركبة في كل من الشمال و الجنوب و يرجع الفضل في ذلك إلى المساهمات التي تقدم بها العديد من المجتمعات الثقافية و الدينية، و رغم هذا التنوع فإن الهند قد استطاعت المحافظة على وحدتها وهذا ما افتخر به دائما قادة كفاح الحرية مؤكدين على دور الوحدة بالقول "الوحدة في التنوع" أما بالنسبة إلى الدول الأوروبية فإن وحدة اللغة و الدين و الثقافة هي التي تعتبر موديلا كلاسيكيًا لها، و كانت هي الأساس الحقيقي للقومية الأوروبية، و الهند، بهذا المعنى، تعتبر دولة تتسم بتعدد الجنسيات أو الأجناس، فهناك تنوعات مذهلة على كل الجبهات بما فيها اللغوية و الثقافية أو الدينية. و قد ثبت ذلك تاريخيًا، فلم تكن الهند قط دولة كلاسيكية بالمعنى الكلاسيكي، بيد أن زعمائنا جاءوا بأعجوبة و ذلك بتأسيس دولة متعددة اللغات و الأديان و الثقافات فحقّ للهنود أن يفتخروا بذلك، و أننا في الواقع جعلنا التنوّع مصدر قوة و ثبات لنا، أما الدول الغربية فلم يتم قبول التعددّية فيها إلا بعد عهد النزعة العصرانية. و كانت أمريكا تفتخر بما سمّته بموديل البلد البوتقة لبناء دولة فقد خلع جميع من هاجروا إلى شمال أمريكا عن هويّتهم الأوروبية الأصلية و اختارو لهم هوية أمريكية جديدة بدلا منها. فاعتبر التنوع بذلك شيئا غير

مرغوب فيه و أحادية اللغة مزّية عظيمة. و لكن كان ذلك ممكنا طالما كان المهاجرون ممن يعنون بالثقافة الغربية الاوروبية.

و عندما وقعت الهجرة إلى الولايات المتحدة لاسيّما من الدول الآسيوية و الافريقية و ذلك فيما بعد الحرب العالمية الثانية أو بعد العهد الاستعماري، وجب إحلال موديل البلاد البوتقة محلّ الموديل الفسيفسائي، غير أن الهند قد اتخذت لها موديلا فسيفسائيا لقرون من الزمن. و هو ما أضفى على المجتمع الهندي طابعا جيداً ممّا أدى إلى تنمية المجتمع و تطوره.

هذا و قد ساهمت جميع المجتمعات الدينية و الثقافية مساهمات غنية في صالح المجتمع الهندي. و هنا أودّ أن أتناول بالحديث المساهمات التي قام بها العديد من الاقليات الدينية في بناء المجتمع الهندي و ذلك في مختلف المجالات بما فيها المجال السياسي و الاقتصادي و الثقافي و كان ذلك ـ خاصة ـ في عصر مابعد الاستقلال. و لكنه يتحتّم علينا قبل الخوض في هذه القضية أن ندرس جيّدا المفهوم الصحيح للأقلّية. فهناك جدل شديد و آراء مختلفة حول مفهوم الاقلية، و ذهب كثير من العلماء إلى أنه لا يمكن أن تتواجد في ديموقراطية واحدة إلاّ أغلبية و اقليات سياسية و ليست دينية، و يرفضون التفكير في مفهوم الأقليات الدينية و وجودها في ديموقراطية ليبرالية مثل الهند.

قد يكون هؤلاء العلماء على حق. و لا يمكن ذلك إلا إذا كانت لدينا ديموقراطية ليبرالية. و ذلك إذا لم يكن للدين أي دور في حياتنا الاجتماعية و السياسية، و هو حلم صعب تحقيقه، حيث لا يمكننا أن نتصور مجتمعا في المستقبل القريب لا يؤثر الدين فيه تأثيرا عميقا على الحياة الاجتماعية و الثقافية و السياسية. و نتمتع ايضا بتراثنا التاريخي الذي لايمكن التخلص

و الابتعاد عنه. كما واجهنا الغديد من النزاعات الرئيسبية التي دارت بين الهندوس و المسلمين على مسئلة مشاركتهم في السلطة. مما أدى إلى تقسيم البلاد و تشتيتها. و بالتالي تحولت المسئلة العلمانية إلى جزء لا يتجزّا من تراثنا التاريخي كما أصبح لمفهوم الأقلية و الأغلبية ديناميكا و فاعليته الخاصة به.

هذا و كان من وضعوا دستورنا على بنية من هذا التراث. فحظى بذلك مفهوم الأقليات الدينية بقبول عام بحسن النية. كما تم ضمان الحقوق الخاصة و ذلك في الفقرات ٢٥ إلى ٣٠ من الدستور الهندي حيث تقول الفقرة ٢٥ إن جميع الأشخاص وفقا للأمن العام و الأخلاق و الصحة و التسهيلات الأخرى مؤهلون لأن يتمتعوا - على السواء - بحرية الضمير و حقوقهم و بممارسة دينهم و تقاليدهم، كما تضمن الفقرة ٢٦ حريةً في إدارة الشئون الدينية و تنظيمها، و تهتم الفقرة ٢٩ بحقوق جميع الأقليات و من ناحية أخرى تمنح الفقرة ٣٠ لهذه الأقليات حقها في إقامة معاهدها الخاصة.

الموديل بالنسبة للبلدان الأخرى:

و هكذا فإن الدستور الهندي - كما هو معلوم - يعترف بكافة الأقليات الدينية منها و الثقافية و اللغوية. فإنه بحقيقة الأمر، وضع لقضايا الأقليات و حقوقها نمونجا يمكن لدول أخرى أن تتابعه، حتى بريطانية ليس لها قوانين مناسبة تعنى بحقوق ما فيها من أقليات من الهندوس و المسلمين و البوذيين. فيتحتم على المجتمع البريطاني أن يخفّف ما تعاني من أقلياته المتدينة. فهناك بعض القوانين القائمة على التمييز التي تحتج عليها هذه الأقليات و لاسيما المسلمون. و قد وافقت الآن حتى الأمم المتحدة على الخطة التي تضمن لأقليات حقوقها و ذلك في شهر ديسمبر ١٩٩٢م. فإذا نظرنا إلى فترة مابعد الاستعمار لم نجد دولة من الدول في العالم ليست بها اقلية دينية.

أما المسئلة الأخرى فهي مسئلة تخص بتعريف أقلية، فالأقليات أنواع مختلفة علاوة على أقليات ثقافية و لغوية و دينية، فتدخل في هذا الإطار على سبيل المثال، أقليات مسيطرة و أخرى مسيطرا عليها. فمن الممكن أن تكون الأقلية اللغوية و الثقافية مهيمنة مسيطرة كما يمكن أن تكون مسيطرا عليها.

و هكذا فقد تحظى أقلية ثقافية ـ و عادة طبقة رأسمالية أو ذات إقطاعية منها ـ بالسيطرة على أغلبية ـ فقد تكون هذه الطبقة ذات علاقة مشتركة مع ديانة أو ثقافة خاصة. حيث كان المسلمون في الهند قبل الاستعمار البريطاني عبارة عن طبقة حاكمة ذات إقطاعية رغم أنهم كانوا أقلية في المنظور الديني، الأمر الذي كان قد أدى إلى نتائج خاصة. و في الحقيقة عندما تتحول أقلية مسيطرة إلى أخرى مسيطر عليها فإن لابد لها أن تواجه عواقب خطيرة و هي ما تكمن فيه النهاية السلبية للمسئلة الشيوعية.

بعد أن تناولنا هذه الأبعاد لقضية الأقليات نتوجه الآن إلى موضوعنا الأصلي و هو: مساهمات الأقليات في بناء المجتمع الهندي في فترة مابعد الاستقلال. فكما سبق أن ذكرنا أن بلادنا تتميّز بعدة أقليات متمثلة في المسلمين و الزرادشتيّين و المسحيين و السيخ و البوذييّين و ما إلى ذلك. أما اليانيون (Jains) فهناك بعض الخلاف فيهم، حيث تريد جماعة منهم أن تحظى بمركز أقلية بينما ترفض ذلك أخرى. فإن هيئة الأقليات الوطنية للهند قد تقدمت إلى الحكومة الهندية بأن يمنح لليانيين مركز أقلية إلّا أن الكابينة لم تتخذ بعد أي قرار في هذا الصدد.

ثقافة مركّبة:

ليس لأحد أن يدور في خلده أن هناك جماعة متدينة لم تشارك في كفاح الهند للحريّة. فكان مؤتمر الهند الوطني بمثابة منظمة شاملة فتحت باب

عضويتها أمام كافة الطوائف فمنذ ظهور هذا المؤتمر ١٨٨٥م انضم إليه الناس من كافة المجتمعات الدينية. حيث كان رؤساه الثلاثة الأوائل من الأقليات و هم: بدر الدين المسلم من بومبائي، و. س. بونرجي ـ W. S. Bonerjee ـ المسيحي من بنغال، و دادا بهائي ناوو روجي ـ Dadabhai Naurojee ـ البارسي (الزراشتي) من بومباي. فقد تقدمت جميع هذه الأقليات بتضحيات عظيمة هائلة طيلة كفاح الحرية إضافة إلى مساهماتها الرائعة في ثقافة الهند السياسية الديموقراطية الآخذة في الظهور.

و جدير بالذكر أن المسلمين المثقفين ليسوا وحدهم قد شاركوا في هذا الكفاح و إنما العلماء الارثونكسيون و علماء مدرسة ديوبند كذلك شاركوا فيه و زادوه نشاطا و قوة. فهناك قائمة تشتمل على أسماء شخصيات شهيرة ابتداء من مولانا محمود الحسن الذي راح ضحية لمؤامرة معروفة بـ"مؤامرة المنديل الحريري" و انتهاء إلى مولانا حسين أحمد المدني الذي شارك جدّيا في كفاح الحرية. فالدور الذي لعبه مولانا أحمد حسين خاصة، في كلا الفترتين فترة ماقبل الاستقلال و مابعده يستحق منا كل الثناء و التقدير. حيث عارض مولانا المدني فكرة تقسيم البلاد و وضع لهذا الغرض كتابا باللغة الأردية سمّاه بـ"الوطنية المركبة و الإسلام" فقد أثبت فيه بالأدلة القرآنية على أن ليس في القرآن ما يؤيد فكرة تقسيم البلاد.

كما أورد لنا ميثاق المدينة المنورة الذي أبرمه الرسول الكريم مع أهل المدينة التي أسس فيها النبي الأعظم دولة مركبة متحدة بمساعدة اليهود و المسيحيين و القبائل الوثنية إلى جانب المسلمين، و ذلك لمنح الجميع حرية مطلقة لممارسة عاداتهم و تقاليدهم القبلية و الدينية و بإيجاد التعاون المشترك في إدارة الشئون الخاصة بإمارة المدينة المنوّرة و حمايتها من

العدوان عليها، فكان ما تقدم به لنا مولانا المدني نقاشا قويًا و ذلك ليس لمعارضة النظرية تقسيم البلاد و لبناء الهند دولة حديثة مستقلة علمانية.

و قد توفى المدني الذي شغل منصب وكيل دار العلوم بديوبند عام ١٩٦٢م و استمر بأعماليّه العلمية و بخطبه المسجلة في دعم قيام ديموقراطية سياسية مركبة علمانية في الهند. كما دعا المسلمين إلى المشاركة في العملية السياسية و قدم لهم أدلة تُبرّر لهم مشاركتهم، فقد وجد المسلمون أنفسهم بعد التقسيم في حاجة من يشجعهم من رجال الدين و العلماء مثل مولانا أحمد المدني و ذلك لإعادة ثقتهم و جعلهم شركاء تماما في المجال السياسي، لأنهم كانوا ينظرون إلى مفهوم الدولة العلمانية المعروف بـ "اللاديني" نظرة ريب و شك فأكد لهم مولانا أن بإمكانهم ممارسة حقوقهم و دينهم دون أي خوف، و أن الدولة لن تتدخل في أمورهم. كان هذا ضروريا إذ قامت دعاية عصابة المسلمين بإحداث قلق و اضطراب في نفوس المسلمين. فكان ما بذله مولانا المدني من جهود في سبيل بناء الدولة ما لا يقدّر و عند وفاته (١٩٦٢م) تقدم إليه جواهر لال نهرو بتقدير و احترام و ذلك في خطاب مأتمي متنقل.

هذا و كانت الشخصية البارزة الأخرى هي شخصية مولانا أبي الكلام آزاد الذي يعدّ من أعظم المفكرين المسلمين و من أشهر المفسرين للقرآن الشريف من منظور المجتمع العلماني المركب، لقد توفّرت تفاسير عديدة للقرآن الكريم و من عدة جوانب و لكن تفسير مولانا آزاد تميز منها بأهمية خاصة. إذ أنه يساعد القارئ على نشوء فكرة الاحترام لديه لجميع الأديان و على توطيد المبادئ العلمانية للسياسة الهندية. و قد خصص مولانا آزاد مكانا مناسبا لمفهوم وحدة الدولة مما يُعتبر مؤيّدا قويا لمجتمع متعدد الأديان مثل مجتمعنا نحن، رغم هذا التفسير قد ألف قبل الاستقلال الهندي إلّا أنه لايزال يستحوذ على

اهتمام القُرآء و الدارسين، و سيُسهم باستمرار، بقدر وافر في تعزيز ثقافتنا المركبة و ترسيخ جذورها.

فهذا جواهرلال نهرو يقول في كتابه "اكتشاف الهند" عن آزاد: "إن مجلة "الهلال" بدأت في الصدور على أيد مولانا آزاد، الرئيس الحالي للمؤتمر و الشاب العالي الزكاء البالغ من العمر ٢٤ عاما و الذي تحصل على دراسته الإبتدائية في جامعة الأزهر بالقاهرة و رغم كونه يمرّ بمرحلة المراهقة إلا أنه أصبح شخصا معترفا بثقافته العربية و الفارسية و بمعرفته الواسعة، و فضلاً عن ذلك تلقى آزاد معرفة العالم الإسلامي و معرفة إصلاح الحركات و معرفة التطورات الأوروبية. و رغم كونه عقلاني المنظر و بالغ التضلّع في المعرفة الإسلامية و التاريخ الإسلامي إلّا أنه فسّر القرآن الكريم من وجهة نظر معقولة. و بما أنه نهل من مناهل التقاليد الإسلامية بالإضافة إلى لقاءات شخصيته مع الزعماء المسلمين البارزين من مصر و تركيا، سوريا، فلسطين، العراق، إيران فقد تأثّرت شخصيته بشكل قوى بالتطورات الثقافية و السياسية لهذه البلدان الإسلامية. و قد اشتهر بفضل كتاباته في الدول الإسلامية ربما أكثر من أي مسلم هندي آخر.

آزاد عالما و سياسيًا:

أصبح مولانا آزاد أول وزير للتعليم في الهند و أعطى لهذه الوزارة في ضوء معرفته الشخصية أحسن ما تستحق، و على الرغم من أنه لم يتلق دراسة حديثة في أية جامعة غربية بالعكس من زملائه إلّا أنه - كما أشار إليه نهرو - كان يتمتع بحظّه الوافر من الثقافة و البصيرة و منح للتعليم العالي مكانة مرموقة و أساسا قويا، كما خطا خطوة تجاه تشجيع البحوث العلمية و التكنولوجية في الهند. فقد شُكّل لهذا الغرض مجلس للبحوث العلمية

و الصناعية (CSIR) و كان من مدراء هذا المجلس الأوائل حسين ظهير المتخصص الشهير في العلوم و كان يساعده سكريتر قدير له يدعى "خواجه غلام السيدين" و كان خواجه بدوره في الواقع تربّويا ماهرا متمكنا من مجاله. فقد ساعد خواجه د. ذاكر حسين في إعداد خطّة "واردا" (Wardha) للتعليم الأساسي و ذلك بإيعاذ من المهاتما غاندي، كما كان له كبير الأثر في وضع برنامج للتعليم الحالي في الهند.

هذا و قد عارض مولانا آزاد كليا مفهوم باكستان الاصلي فإنه كان يؤمن إيمانا راسخا في القومية المركّبة و قد نبّه إليها جماعة من العلماء من ولاية اترابراديش قاصدين إلى باكستان قائلاً:

"يأيها الناس! أنتم تغادرون وطنكم الأم. فهل فكّرتم في العواقب؟ فرحيلكم المتكرّر هذا سيؤدي إلى إضعاف معنويات إخوانكم المسلمين في الهند و سيأتي يوم يبدأ فيه العديد من المناطق الباكستانية بمطالبة وحدتها و هويّتها، فقد يُعلن كل من البغاليين و البنجابيين و أهل السند وغيرهم أنفسهم جماعات منفصلة مستقلة. فلن يكون وضعكم ذلك اليوم في باكستان إلاّ وضع ضيوف غير مدعووين غير مرغوب فيهم، فالهندوسي رغم كونه منافسا لكم في العقيدة لا يمكن أن يكون منافساً لكم في الوطن. كما أن بإمكانكم معالجة هذا الوضع. أما في باكستان فقد تتعرضون في أي وقت للمعارضة الإقليمية أو الوطنية. فلن يكون الحظ حليفكم أمام هذا النوع من المعارضة."

فحالة المسلمين اليوم - من الضعف و العجز هو نفس ما أشار إليه آزاد. فيواجه كل من هاجر من ولاية أترابراديش و بيهار من المشاكل ما نبّه إليه آزاد مسبقا. فقد أصبحوا ضيوفا مُثقلين غيرمرغوب فيهم. فقد ادرك ذلك آزاد و أنذر به المسلمين في الميعاد.

أمّا موقفه من المسلمين المتبقين في الهند فكان متفائلا تماما، إذ أنه أخبر جماعة من الطلاب بجامعة عليغر الإسلامية في خطابه قائلاً: "أنا لست على علم بما يدور في خاطركم اليوم و لا على المستقبل الذي في ذهنكم، فهل يجلب لكم ذلك من الرسائل المفتوحة أو المغلقة ما يُعرّفكم بصورة جديد من التجارب؟ فلا أعرف الأفكار و الأحاسيس المتقلبة في أذهانكم. و لكنني أودّ إخباركم بما أرى. فأنتم ربما تشعرون بأن الأبواب التي كانت مفتوحة لكم قد أغلقت دونكم بينما أنا عكس ذلك أن الأبواب المغلقة من قبل قد فتحت لكم و أن ما يصل إلى مسامعكم من أخبار يختلف عما يترد على مسامعي، فأنتم تسمعون صوتا من الأبواب المغلقة أما أنا فيصلني صدى من الأبواب المفتوحة."

أما عن المسلمين في دلهي ١٩٤٧م الذين كانوا يلوذون بالفرار بشكل مكثف و غيرمامون و ذلك لأجل أعمال العنف المترتبة على عملية التقسيم فقال لهم آزاد:

"إن النجوم ربما تكون قد سقطت من السماء فإن الشمس لازالت لامعة. فخذوا بعض أشعتها و نوّروا بها الجوانب المظلمة من حياتكم، إن هذه الرسالة من آزاد لاشك قد شجّعتهم كثيراً و خلقت لهم ابتهاجا و تفائلا. فإنه كان يريد من المسلمين أن يتعهدوا بأن هذا الوطن وطنهم و أن أي قرار عن مصير هذا الوطن لن يتم تنفيذه إلا بعد موافقتهم عليه.

و هكذا فإن مولانا آزاد قد بث في المسلمين الخائفين اليائسين ثقة جديدة و أشعرهم بأنهم جزء لا يتجزأ من الهند. فكان هذا بالفعل مساهمة جوهرية - بكل معنى الكلمة - في بناء الهند الحديثة و ذلك بتركيز على ثقافتها المركبة.

و كان السياسي المسلم الآخر الذي تقدم لمساهماته العظيمة في بناء الهند دولة حديثة هو رفيع أحمد قدوائي حيث كان قوى الإيمان بالقوميّة المتحدة، فقد لعب دورا مهما في تثبيت نظام التموين في الهند ما قبل الاستقلال كما أعلن ـ بجهوده ـ يوم الأحد عطلة رسمية للبريد و كان جواهرلال نهرو يقدر بآرائه السليمة كما كان يستشيره في كثير من الامور البالغة الأهمية.

هذا و كان لغيره الكثيرين من العلماء البارزين من جميعة العلماء الهندية أمثال مولانا حفيظ الرحمن و مفتي عتيق الرحمن، عظيم الدور في الهند بعد الاستقلال حيث سعوا إلى إيجاد موقف إيجابي لدى المسلمين و إعدادهم نفسيا و اقناعهم بواسطة الإسلام بقبول المبادئ العلمانية.

و ما تجدر الإشارة إليه أن جميعة العلماء الهندية سعت دائما إلى إقامة القومية الموحّدة و رفضت كليا فكرة تقسيم البلاد و هي لا زالت تستمر في موقفها هذا، كما كان دور دار العلوم بديوبند أيضا دورا غاية في الأهمية.

رؤساء من المسلمين:

بعد مولانا أبي الكلام آزاد و مولانا حسين أحمد المدني يتجلى أمامنا إسم الدكتور ذاكرحسين المتصف بالثقافة و المعرفة العالية، فإنه كان ـ بالعكس من آزاد ـ مِمّن تثقفوا بدراسة حديثة. فقد تحصل على الدكتورة من ألمانيا كما شارك المهاتما غاندي في إنشاء و تطوير خطة "واردا" للتعليم الأساسي، و كان قوى الإيمان بالوطنية المركبّة. شانه شأن مولانا آزاد، و ما تقدم به من مساهمات في بناء الهند دولة حديثة معاصرة مما لا مثيل له.

و يُعتبر د. ذاكر حسين من أبرز التربويين و أشهرهم حيث قام بإنشاء الجامعة الملية الإسلامية القائمة على الوطنية و التي تم تأسيسها خلال حركة

الخلافة - و تطورت اليوم لتصبح جامعة مركزية كاملة النشاطات، و قد شغل د. ذاكرحسين منصب مدير لهذه الجامعة فقام بواجبه خير قيام إلى أن عيّن بعده حاكما لولاية بيهار، فنائبا لرئيس الهند ثم أخيرا رئيسا للهند. و بما أنه كان شخصاً عادياً و لكن يفيض بالتفاني و الإخلاص فقد أدّى مهامه، في جميع مكاتب شغلها بكل دقة و أمانة.

و تتمثل شخصية أخرى متميزة في فخر الدين علي أحمد الذي هو الآخر تقلب عدة مناصب في المركز (دلهي) و كان كريم الاصل نبيل المحتد، من أسرة غالب، أشهر الشعراء بالأردية. فكان فخر الدين هو الثاني الذي حالفه الحظ ليكون رئيسا للهند فكان مثالا في قيامه بواجبه، و قدوة لالتزامه بقضية "القومية" كما كانت قرينته "عابدة" أيضا نشيطة متحركة في كثير من الساحات و النشاطات الاجتماعية، فقدمت خدماتها العظيمة في قضايا عديدة.

و فضلاً عما سبق يوجد القاضي م. هدايت الذي عيّن فيمابعد قاضي القضاة في المحكمة العليا. ثم نائبا للرئيس الهند، و تبعه م. س. شاغلا (M.C. Chagla) القاضي الشهير الذي حظى بمنصب قاضي القضاة في المحكمة العالية لمدينة بومباي كما شغل فيما بعد كوزير للتعليم في العاصمة، فكان ثلاث ممن شغلو منصب قاضي القضاة من المسلمين، آخرهم هو إيه. م. أحمدي (A.M.Ahmadi).

أمّا من الأقليات الأخرى فأصبح السيد زيل سينغ السياسي من جماعة السيخ من ولاية بنجاب وزير الداخلية و ارتقى إلى أن أصبح فيما بعد رئيسا للهند. و تعتبر جماعة السيخ أقلية بسيطة مقارنة بالمسلمين و تمثل نسبة أقل من ٣ في المئة من مجموع السكان، إلاّ أنها تقدمت بمساهمات بالغة الأهمية في شتى المجالات. و تعتبر ولاية بنجاب في الهند الشرقية ولاية رائدة في إنتاج

القمح، و الفضل في ذلك يرجع إلى الفلاحين السيخ الذين تحملوا المشقة و العناء في تحويل الثورة الخضراء إلى نجاح عظيم لهم.

القوات المسلحة:

لقد امتاز السيخ بخدمة الهند في مجال القوات المسلحة. فلا يفكر أحد في الجيش الهندي بدون وجود الجنود و الضباط السيخ فيه. حيث أنهم خاضوا المعارك بكلّ استمالة و بسالة في جميع المهام العسكرية التي كان لابد للهند من إجرائها و ذلك منذ الاستقلال. فقد كان قائد القوات الجوية آرجان سينغ (Arjan Singh) رئيسا للقوات الجوية الهندية التي أحرزت قصب السبق و النجاح الباهر في الحرب التي دارت بين الهند و باكستان ١٩٧١م كما كان قائد الجيش الهندي الذي قام بتحرير بنغلاديش ١٩٧١م هو السيخ الآخر المدعو: جاكجيت سينغ آرورا (Jagjet Singh Arora) فإن أمثلة شجاعة السيخ في النظام الدفاعي للهند كثيرة إلى حد أن سرد كل واحد منها هنا يتطلب مقالا مستقلا كهذا.

و من بين الأقليات الأخرى يأتي إسم المارشال (المشير) س. ح. ف. ج. مانيكشا(S.H.F.J. Manekshaw) رئيس أركان الحرب عام ١٩٧١م و الذي يعتبر من أشهر الجنود الذين أنجبتهم الهند حتى الآن و هو من البارسيين (Paris) و البارسي الآخر هو قائد القوات الجوية المهندس: ام. ام (M.M. Engeneer) و الذي احتل منصب رئيس أركان الحرب.

و قد فاز المُقدّم إيه. بي تارا فور (A. B. Tarapore) بعد وفاته لحرب ١٩٦٥م مع باكستان بجائزة "فارام وير جاكرا" (Param Vir Chakra) أحد أسمى الأوسام للشجاعة الحربية. كما كان للهند عدد من الضباط المسيحيين الممتازين أمثال الجنرال س. ف. رودريكوس (S. F. Rodrigues) الذي كان

رئيس أركان الحرب، و القائد الجنرال ل. ب. سين (L. P. Sen) و القائد الاخر هيندر سون بروكس (Henderson Brookes) و القائد ك. ب. كانديث (K.P.Kandeth) و القائد دينزيل كيلور (Denzil Keelor) و فار القائد كيلور و أخوه تروور (Trovor) الذي تقاعد قبل الوقت كقائد جناح (Wing Commonder) بجائزة "وير جاكرا (Vir Chakra) و ذلك للحرب التي دارت ١٩٦٥م مع باكستان. فكان كيلور (Keelor) أول من استطاع إسقاط طائرة مقاتلة لباكستان في الحرب. و القائد ج. ف. يعقوب المتقاعد كقائد للقيادة الشرقية و حاكم ولاية ميزورام (Mizoram) حاليا ينتمى إلى اليهود. أما المسلمون فلم يثبت تكاثرهم في القوات المسلّحة و لكن ما حظوا به لدليل على امتيازهم. فمن المسلمين نجد المارشال آني. ج. لطيف المتقاعد كرئيس الاركان و الذي عيّن فيمابعد حاكما لولاية مهاراشترا (Maharashtra) و المُشير ج. ظهير الضابط الشهير الذي احتل مكانة مرموقة و القائد سمى خان و وهاج كريم كلّهم ممّن تميزوا في الجيش الهندي. فالمسلمون لا مثيل لهم فيما قدموا من تضحيات مادية و معنوية لصالح الوطن فكان اللواء محمد عثمان الذي قتل في معركة كشمير في الطليعة كما اختير عبد الحميد صاحب شركة كوارترماستر هالفيندار (Quartermaster Havindar) بعد وفاته لجائزة "فارام وير جاكرا" (Param Vir Chakra) و ذلك لحرب عام ١٩٦٥م مع باكستان كما انتخب لنفس الحرب الجنرال قمر شيخ لجائزة "وير جاكرا" أما في الأيام القليلة الماضية فقد استشهد اللواء بي. ايس ابراهيم في المعركة و هو يستعرض بسالته النادرة ضد المرتزقة الأجانب في كشمير.

الجانب الثقافـــــي:

لا تقل مساهمات الأقليات أهمية في عالم الثقافة و الحضارة. فلنأخذ على سبيل المثال، الأدب الأردي. حيث إن الأردية بذاتها ـ لابد لي أن أعترف ـ

تـعـطـي مـثـالا فـريـدا لـمـا عُرف فـي الـهـند الشمالية ـ "غانغا جامنى تهذيب" الـحـضـارة المتأثرة أو المزيجة من نهرى غانغا و جامونا، و الذي أصبح مترادفا لـلـثـقافة المركبة، و تمثل اللغة الأردية من التقاليد الثقافية أحسنها و ذلك لكل من الـهـنـدوسـيـة و الإسـلام. فقد ساهمت الآداب لمختلف الأديان من الهندوسية و الإسـلامـيـة و عـقـيـدة الـسيخ و المسيحية و اليانية في إثراء هذه اللغة، فمن أشـهر من شاركوا فيها من أصحاب هذه الديانات هم منشي برام تشاند، راجندرا سـيـنـغ بيدي. كريشنا تشاندرا، دايا سانكارا نسيم، جاكباست، تلاك جاند محروم، جـاكـانـنـات آزاد، و فراق الغوركهفوري و كلهم يتمتعون باحترام و تقدير لما لهم من المساهمات الإبداعية.

هـذا و يـحـتل شعراء الأردية من أمثال: ميرتقي مير، غالب، فيض، و إقبال مكانة بعض أفضل الشعراء و أحسنهم في العالم فيُقارن غالب بالشاعر الألماني كـوئـتـى (Goethe) من مـديـنـة ويمار (Weimar) الألمانية. و تجري حاليا في الـهـند احتفالات عديدة بقرن ميلاد غالب الثاني. فالأردية التي هي دلالة واضحة عـلـى مـسـاهـمات عظيمة للأقلية، قد استمرت في إثراء الأدب الأردي و تطويره حـتـى فـتـرة مـابـعـد الاسـتـقلال الهندي. فالشعراء مثل ساردار جعفري، مجروح الـسـلـطـانـفـوري، جان نثار احقر، ساحر اللودهيانوي، ماجاز، كيفي الأعظمي، شـاهـاريـار، نـدا فـاضـلـي، جاويد اختر، كلهم من الشعراء الممتازين. كما امتاز بـيـكـال اوتـسـاهـي بـكـتـابـة الأغـانـي الأردية بلغة تعتبر مزيجا إبداعيا للأردية و الـهـنـديـة كـليهما. أما سردار جعفرى فقد منح في الآونة الأخيرة جائزة "كيان فـيـت" (Gyanpeet Award). كـمـا اخـتـيـر قـبل عامين من الآن الناقد الأدبي الـشـهـيـر شـمـس الرحمن الفاروقي لـ جائزة "ساراسفاتي سمان" (Saraswati Samman) و ذلك لمساهمته الرائعة في النقد الأدبي.

أما مايخص بآداب اللغات الأخرى للهند فمساهمات الأقليات فيها ليست بأقل أهمية عن اللغة الأردية. حيث قام البروفسور باتهان (Pathan) بجامعة ماراتهوادا (Marathwad) بعمل أدبي عن الشعراء القدّيسيين من ولاية مهاراشترا و هو عمل جدير بالإشادة و التقدير.

فقد فاز الأستاذ بعدّة جوائز ماراتها الأدبية لمساهمته البذريّة (الأساسية) كما حظى بشرف أن ترأس اجتماع "ماراثي ساهتيا سميّلان" - مؤتمر الأدب الماراثي - الذي يُعتبر بذاته شرفا عظيما. أمّا في اللغة التاميلية فيحتل القاضي اسماعيل من جيناني (مدراس سابقا) مكانة مرموقة فيها. كما يُعد م. ت. خان من حيدر آباد كاتبا شهيرا مسلّما به في لغة تيلغو، أما سارة أبوبكر فقد تبوّأت لها مكانا في أدب كنّادا (Kannada) و ذلك برواياتها القيمة بلغة كنادا. و في اللغة السنسكريتية نجد غلام داستكير براجدار (Ghulam Dastgir Brajdar) العالم الشهير من مهاراشترا و الذي يحظى باحترام و تقدير جليلين لمساهماته الفريدة في مجاله. و كان مائيكال مادهو سودان من أعظم شعراء بنغال عبر العصور. كما كان قاضي نظر الإسلام الشاعر الثوري مسلما تزوّج بهندوسية. أمّا من أشهر الكتاب المعاصرين للقصّة البنغالية فيبرز منهم السيد مجتبى سراج الذي اختير لجائزة: "ساهتيا أكاديمي" إلى جانب مكانته المرموقة كضابط في خدمة الشرطة الهندية.

و تركت الأقليات آثارا عظيمة خاصة في مجال إنتاج الأفلام و إخراجها و تمثيلها و في كتابة الحوار في الموسيقي و الغناء. فيذهب بعض العلماء إلى أن الأقليات - لاشك - المسلمين منها خاصة نجحت في تقديم المساهمات البالغة الأهمية إلّا أنها لم يكن لها حظ وافر في حقل التجارة و الصناعة و المهن المتماثلة الأخرى. و قد قارن الصحافي تيودو رائت (Theoddu Wright) ما تقدم به المسلمون من المساهمات في مجال الرياضة و الأفلام في

الهند بمساهمة أفريقيا في الرياضة و الموسيقي في الولايات المتحدة. فهو على حق ـ لحدّ بعيد ـ فيما ذهب إليه إلّا أن هذا لا ينطبق على جميع الأقليات إذ أنها كثرة كاثرة في الهند.

من المسلمين أصبح محبوب خان شخصية أسطورية في كلا المجالين مجال إنتاج الافلام و إخراجها، حيث أحرز فيلمه "الهند الام" (Mother India) نجاحا كبيرا و اعتبر فيلما كلاسيكيا. كما قام محمود خالد بتأسيس استوديو خاص له تم فيه إعداد عدة أفلام هامة. أما كمال الأمروهي فقد حظي باحترام كمنتج و مخرج الفيلم الشهير "دائرة" ـ الحلقة ـ وغير هؤلاء هناك أسماء شتى اشتهرت بالإخراج وغيره من المسلمين. أما عن الأقليات الأخرى فكان البارسي سهراب مودي منتجا مخرجا عظيم الشهرة و الشعبية. فقد قام بإعداد العديد من الأفلام التاريخية الرائعة مثل "باؤراس" (Pauras) إلى جانب فيلمه التذكاري بشأن حركة الاستقلال الهندي، كما كان بنفسه ممثلا كبيرا و مخرجا و منتجا عظيما. كما كان آئي. ب. اتش. ج واديا (I.B.H. Wadia) البارسي الآخر منتجا شهيرا.

أما في مجال التمثيل و الأداء فيعتبر دليب كمار (يوسف خان أصلا) شخصية أسطورية و هو من أعظم الممثلين في عالم الأفلام الهندية و يحظى بمنزلة رفيعة لدى الشعب الهندي و من الصعب أن يحل محله ممثل آخر. كما هناك من الأقليات ممثلون آخرون كوميديون ـ هزليون ـ مثل: جوني واقر، محمود، موقري، و ممثلو الأدوار الخاصة مثل رحمن، افتخار وغيرهم. و ديفيد اليهودي أيضا له مكانة عظمى في التمثيل فما قام به من أدوار في أفلام عديدة خاصة في الأفلام التي أعدّها راج كافور لا يمكن الاستغناء عنه. كما توجد إلى جانب الممثلين ممثلات كذلك مثل: سرّيا، مينا كوماري، نرجس، نميّ، مادهوبالا، وحيدة رحمان، ممتاز، تبسم، شبانه أعظمي وغيرهن كثيرات. و لم تكن سُريّا

ممثلة فحسب و إنما مطربة عظيمة الشهرة أيضا. كما اكتسبت مينا كوماري لها شهرة في الأفلام الهندية فأصبحت أسطورة و هي على قيد الحياة، و قد لقيت أفلام عديدة رواجا كبيرا بسبب دورها و تمثيلها فيها و إن كانت قصة الفيلم دون مغز و لب. و على الرغم أنها لاقت نهاية مفزعة إلا انها تركت لها أثرا في عالم الأفلام. أما نرجس فهي الاخرى قد مثلت في الكثير من الأفلام الشهيرة و لا يمكن نسيان بعض من أدوارها. و فيما يتعلق بمادهو بالا فقد لقيت لها احتراما و تقديرا لما كانت تتمتع بجمال لا تشوبه الشائبة. و قامت وحيدة رحمن بتمثيل الأدوار المختارة العديدة. و تعتبر شبانه أعظمي من الجيل الجديد نسبيًا إلّا أنها قامت باعظم التمثيل في مختلف الأفلام فاحتلت لها مكانة فريدة، كما أنها عضو في البرلمان الهندي حاليا.

و من المطربين يبرز في الطليعة كل من سوريا، شهناز بيغام، محمد رفيع، طلعت محمود، الأخيران من الصعب أن يماثلهما احد فاكتسب المطرب رفيع خاصة، مكانا مرموقا، و شعبية عظيمة لأبد الدهر. أما طلعت محمود فكانت مساهماته في الغزليات. و من كتّاب الاغاني هم مجروح السلطان فوري، كيفي الأعظمي، ساحر اللدهيانوي، شكيل، و حسرت الجائيفوري. و لمجروح السلطان فوري شرف كتابة أكبر عدد من الأغاني الممتازة التي تعدّ مفخرة له و هو لا يزال يكتب الأغاني.

و في مجال الموسيقى يعتبر نوشاد أميرا أسفرت مساهماته عن تحقيق نجاح خارق للأفلام العديدة، و يسيطر حاليا على عالم الأفلام مخرج موسيقى آخر يُدعى أيه. آر. رحمان من جيناني (مدراس) و هو من قام باختراع نغمة عالية الشعبية لأغنية "ونداى ماترام" (Wande Matram) التي يلفظ بها جميع الشعب في ربوع الهند.

كما ساهمت الأقليات بمساهمات غنية في مجال الموسيقي الكلاسيكية. فمن لا يدرى عزف بسم الله خان على الشهنائي و عزف الله ركها و ذاكر حسين على الطبلة و عزف كل من الأستاذ علاء الدين و علي أكبر خان و أمجد خان على "ساردا" و من يغفل عن عزف صوتي لنغمات كلاسيكية يتمتع بها حافظ خان، فيّاض خان، آمر خان و باداى غلام علي خان.

هذا و في الفنون الجميلة فيمتاز غلام شيخ من بومبائي، طيب مهتا، اس. اتش. رضا، و ف. م حسين من بومبائي بشهرة عالمية. و ينتمى جهانكير سباوالا (Jahangir Sabawala) و جيف باتيل (Guf Patel) إلى جماعة البارسيين. كما اكتسب حبيب تنوير و نصر الدين شاه مكانا لهما في المسرحيات الهندية. و المسرحيات الماراثية (Marathi) فقد ترك فيها حبيب تنوير و جبار باتيل آثارا و ذكريات خالدة، و كلامهما يعترف بهما كأعظم المخرجين في المسرحيات الهندية والماراثية على التوالي. و قد اشتهر صفدر هاشمي لمسرحيات تقام على الطرق العامة (Street Plays) و اغتيل عندما تعرّض فريقه الذي ذهب لعرض المسرحيات لجمع التبرعات لناشطى الاتحاد التجاري، تعرض لهجوم من بعض الأشرار و ذلك في مدينة غازى آباد. و يعتبر الوقف "سهمت" الذي شكل تخليد الذكراه وقفا نشطا في ترسيخ القيم العلمانية و توطيد جذورها في البلاد.

أمّا مساهمات الأقليات في العلوم فإنها تتسم بعظمة حيث كان الدكتور هومي بهابها (Homi Bhabha) الأب الهندي للبرامج النووية بارسيا العقيدة. كما ينتمى إيه. بي. عبد الكلام الذي لعب دورا مهما في التفجير النووي في منطقة "بوكهران" (Pokhran) عام ١٩٩٨م و دورا في تطوير برنامج الصواريخ للهند كمستشار علمي للحكومة إلى المسلمين.

و في مجال الصحافة فقد وفّر المسلمون إلى أقليات أخرى كبار الصحفيين للهند. فكان السيد بريلوي (Barelvi) رئيس التحرير لمجلة (Bombay Cronicle) قبل الاستقلال، كان صحافيا بارزا فضلا عن كونه أحد الأعضاء التاسيسيّين لإتحاد بومبائي للصحفيين، كما كان قوميا مخلصا و شديدا. أما في الهند الحديثة فنرى العديد من الصحفيين البارزين في كافة اللغات الهندية تقريبا. ففي الصحافة الإنجليزية نجد أشخاصا مثل: إقبال مسعود، م. ج. أكبر، ظفر آغا. سيما مصطفى، سكينه يوسف علي، نكهت كازمى، ساجدة مومن، وغيرهم يقومون بمساهماتهم الرائعة.

كما لا تقل مساهمات الأقليات أهمية في عالم الرياضة كذلك. فقد قدمت الأقليات عظام و كبار اللاعبين في لعبة "كريكت" (Cricket) أمثال: مشتاق علي، نواب افتخار خان باتودى و ابنه منصور علي خان باتودي، أرشد أيوب، و المهندس فاروخ، عابد علي، سيد كرماني، محمد أظهر الدين، غلام أحمد، غل محمد، عباس علي بيك، و سليم دراني، بالإضافة إلى بشن سينغ بيدي، روجاربنّي، ن. ج. كونتراكتر، بولي أمريغار و مانندر سينغ كل هؤلاء من أعظم اللاعبين.

و في كرة القدم لا يفوتنا أن نذكر أسماء مثل: نعيم الدين، محمد حبيب، أحمد خان، تاج محمد، بي. بي. صالح، وغيرهم. و جارنال سينغ هو الآخر من أشهر لاعبي كرة القدم. أما في لعبة الهوكي فأسماء أسلم شير خان، من المسلمين، و من السيخ براغات سينغ، برتبال سينغ و المسيحي ليلي كلاؤدياس هي أسماء صعبة النسيان. و قد فاز العديد من السيخ مثل ميلكا سينغ بأوسام مختلفة للهند. أما في لعبة البليارد فأسماء و لسون جونس، مائيكال فيريرا كانت في الطليعة في العالم. كما يعرف في لعبة التنس (كرة المضرب) المسيحي ليندر.

التجارة و الصناعة:

تعتبر مساهمات الأقليات في التجارة و الصناعة مساهمات هائلة. و من احتل فيها الصدارة فهم البارسيون. حيث يمثل الحد الأدنى لهم (٦٠٠٠٠) من مجموع السكان. فقد لعبت شركة (Tata) على وجه التحديد دورا حاسما في تصنيع الهند كما قامت شركة غودريج (Godrej) و شركة نولسي واديا (Nulsi Wadia) بمساهمات فعالة. كما أسست شركة "م. س. اوبراى" سلسلة من الفنادق ذات النجوم الخمس و ذلك ليس في الهند فحسب و إنما في الخارج أيضا. و يدخل كذلك أسماء السيخ في هذا المجال مثل: بهائي موهان سينغ، و غورفريت سينغ.

أما المسلمون الذين يمثلون أكبر اقلية في الهند فليسوا في طليعة النشاطات التجارية و الصناعية و ذلك لأسباب تاريخية، حيث كانت الطبقات الحاكمة لهم ذات ميل إقطاعي فلم تكن لها تقاليد و اتجاهات في هذا المجال منذ العصور الوسطى. و من ناحية أخرى فقد وجد هناك أشخاص أسلموا و كانوا في الغالب حرفيّين من طبقات متدنية في المناطق الحضرية و فلاحين في المناطق الريفية. فلم تتطور ثقافة تجارية لدى المسلمين في الهند، و في الواقع كانت هناك ثلاث جماعات في ولاية كوجرات و هي خواجه، بوهراس، و ميمون، و كانت ذات ميل تجاري أصلا. و قد هاجرت بعض منها راغبة في الصناعات الحديثة و نظام المصارف و التأمين، و الشحن إلى باكستان، و ذلك لانها ظننت انها لن تتمكن من منافسة نظائرها الهندوس في الهند، و في الجملة كان نصيب البورجوارية ضعيفا للغاية لدى المسلمين الهنود. أما في الهند الحديثة فقد برز بعض الصناعييّن في هذا المجال من أمثال: مجموعة شيرفاني التي تُدير صناعات جيف (Geep) و في بومباي شركة رانمبوانكس (Raimbo Inks) و مصنع أحمد عمر للبترول وغيرها. هذا و قد تحرك بعض

الحرفيين في المناطق الحضرية لاسيما في الهند الشمالية فقاموا بإنشاء تجاراتهم الخاصة بهم حيث تسير بهم تجارتهم إلى ما يُرام.

بما أن الأقليات قد تقدمت بمساهماتها الرائعة في جميع المجالات بعد الاستقلال فإنها تجد أمامها في نفس الوقت، بعض العقبات و العراقيل، و اكثر من يتعرض لها هم المسلمون حيث يشكون و يواجهون عنصر التمييز المخطّط ضدهم و ذلك لا سيما في وظائف حكومية.

فنسبة المسلمين في خدمات و وظائف إدارية حكومية نسبة ضئيلة جدا تمثل اقل من ٣ بالمئة، رغم عددهم البالغ حوالي ١٢,١٢ بالمئة. و ذلك وفقا للإحصائيات التي جرت عام ١٩٩١م. و لكن من تمكنوا من خدمات إدارية من المسلمين مثل: سلمان حيدر الذي حظى أن يكون وكيل الخارجية قاموا بواجبهم بدقة بالغة.

فإن تمثيل المسلمين في جميع المستويات من الخدمات الحكومية تمثيل أقل بكثير من نسبتهم في السكان و ذلك ليس للمبيز ضدهم فحسب و إنما لافتقارهم إلى التعليم و الثقافة أيضا. فهناك حاجة مُلحّة لبذل الجهود الخاصة من كلا الجانبين من المسلمين و الحكومة لنشر التعليم بينهم.

ضعف الأقليات و عجزها:

إن الأقلية المسلمة برمتها تتضاعف همتها لكونها تتنفس في فقر و أمية و تخلف. و يتضح من البيان عن الهند الريفية الصادر عن حكومة الهند استنادا إلى مسح جرى عام ١٩٩١م، أن المسلمين غاية في التخلف. فمثالهم مثال جماعة داليت (Dalit) و في بعض الحالات أكثر منها تخلفا. و لم تبذل جهود مخلصة لتحسين حالتهم، فلو قامت الوكالات الحكومية ببذل جهود مناسبة لتمنمية قدراتهم و لتزويدهم بالقروض القابلة النمو اقتصاديا، لتمكن

الحرفيون المتواجدون في المناطق الحضرية من تحسين وضعهم و من النهوض بحالتهم الحالية نسبياً.

قام كبير الوزراء الاسبق لولاية اترابراديش باهوكونا (H. N. Bahuguna) بتأسيس هيئة للأدوات النحاسية في اترابراديش ساعدت عاملي النحاس في محافظة مرآدآباد مساعدة كبيرة، فجلبت للمسلمين الحرفيين نعمة الازدهار و الرقي. كما شكلت حكومة نرسيمها راؤ مؤسسة لتمويل الأقليات و ذلك برأسمال ابتدائي تبلغ قيمته خمس بليونات روبية هندية، إلّا أنه لم يسمع لها أي صدى و نشاط حتى الآن. كما منحت الحكومة لمؤسسة آزاد التعليمية من المبلغ ما قيمته سبعمائة (٧٠٠) مليون روبية هندية، لا سيما لتعليم المسلمين و التوظيف الذاتي للنساء المسلمات. فاستفاد منها الكثيرون منهم. فالمسلمون لهم مواهب عظيمة لابد من الاستفادة منها. و قد قامت اندرا غاندي بوضع لجنة بقيادة عوفال سينغ لدراسة التدابير و اقتراحها لتحسين حالات المسلمين و جماعة داليت (Dalits) فقد قامت اللجنة باقتراحات هامة من شأنها أن تفيد المسلمين و دالت كليهما إفادة عظيمة إلّا رغبة الجهاز الحكومي في تطبيق هذه المقترحات و تنفيذها كانت مفقودة. و يمكن أن يقوم الحرفيون من المسلمين بمساهمات ممتازة في تدعيم الصادرات ذلك إذا توفرت لهم إمكانيات و تسهيلات مواتية.

نسبة تمثيل المسلمين في جمعيات كل من الدولة و الولاية نسبة غير متكافئة بالمقارنة مع نسبتهم من السكان. فبلغ عدد الأعضاء المسلمين في البرلمان حاليا ٢٨ عضوا فقط. و هو ما يمثل ٥,١٤ بالمئة من مجموع السكان المسلمين، و لم تتجاوز نسبتهم خلال خمسين سنة هذه ٨ بالمئة. فلابد لجميع الاحزاب السياسية أن تأخذ بعين الاعتبار ضرورة ترشيح أكبر عدد من المسلمين في المعركة الانتخابية ليتمّ اختيار الأعضاء المسلمين في البرلمانين وفقا

لنسبتهم في السكان، الأمر الذي لن يُتيح للمسلمين شعورا بالثقة فحسب و إنما شعورا بالمشاركة في العمليات السياسية في الهند أيضاً.

إن المسلمين يشعرون بعدم الامان و ذلك لتكاثر أعمال العنف الطائفية فمن يفكر منهم في مقاومتها يخسر كل ما يمتلك كلما تندلع هذه الحوادث. و من المعلوم أن أسباب العلمانية في طبيعتها سياسية أكثر منها دينية. فإذا تولّد لدى المسلمين شعور بالمشاركة في الإجراءات السياسية فإنه سيُساعد على تخفيض الاعمال العدوانية الطائفية، مما سيؤدى إلى ترسيخ جذور ديموقراطية ليبرالية قائمة على التعددية في الهند. و قد شهد توجيه السياسة المسلمة تغيرا أساسيا (جوهريّا) فيمابعد الوضع البابري فقد تحول من القضايا المثيرة إلى القضايا الثابتة الخاصة ببقائهم و بمشاكلهم التعليمية و الاقتصادية، الامر الذي يعتبر تطورا هاما و بشيراً بالخير للشيوعية الهندية. فإذا تمّ ترسيخ هذه العملية اكثر فاكثر، ساعد على تخفيف حدة التوتر الطائفي و على تعزيز عوامل التكامل القومي. و تستطيع أن تلعب كل الوكالات الحكومية وغيرها دورا مهما في تعميق و ترسيخ هذه الخطوات.

و لابد من التاكيد هنا في الجزء الاخير للمقال على أن استقرار الدولة الهندية و ثباتها يكمن في نظامها التعددي المتباين فقد كنا عبر التاريخ مجتمعا متباينا فكلما اعترفنا بدور التعددية في وطننا أكثر كان لها مستقبل افضل.

لقد ساهمت جميع الطوائف بشكل مكثف في تطوير بلادنا فليس لاحد أن يعترف بهذه الحقيقة بل يجب عليه أن يسعى جاهدا لإتاحة الفرص لجميع الطبقات و الجماعات لتمكينها أكثر من إثراء مجتمعنا ثقافيا و تعليميا و اقتصاديا. فلا يمكن لأية طائفة من الطوائف أن تدعى القيام بهذه المهم

وحـدها، فإن الاعتراف بالتعددية سيؤدى إلى تخفيف التوتر الاجتماعي من ناحية و إلى إثراء نوعية ديموقراطيتنا الليبرالية من ناحية أخرى.

تعريب: عبد الله عبد الرحمن فضل

مناخ في طور الاعـــــــداد

بقلم: أيابيا بانيكر

جامعة كيرلا

إن الـدراسـة الأولـى الـتـي تـنـاولـت آداب كـيـرلا نـقـدا هـي لـيـلاتي لاكام (Lilatilakam) الـتي انتجت في القرن الرابع عشر، و طبعت لأول مرة في ١٩١٦م بـعـد أن اكـتـشـفـت مـسـودتـها في نفس السنة. هذه الدراسة مكتوبة في اللغة الـسـانـسـكـرتـيـة، إلّا أن مـعـظـم الأمثلة التي أوردها المؤلف مأخوذة من آداب مـانـيـبـرافـالام (Manipravalam) (خـلـيـط السانسكرتية و المالايام). "ليلاتي لاكام" دراسة جادة للغة مانيبرافالام و آدابها، و تتكون من ثمانية فصول، الثلاثة الأولـى مـنـها تبحث اللغة و تتناول الملامح الرئيسية لـ مانيبرافالام و أصول لغة الـمـلـيـالام، فـيـمـا يـتـعرض الفصل الرابع للزلات الشعرية (Kavyadoshas) ، و الـخـامـس لـمـحاسن الشعر (Gunas) و الفصلان السادس و السابع يتعرضان لـ Sabda Alankaras (الـفـصـاحـة) و Artha Alankaras (الـبـلاغـة) فـيـما خـصـص الـفـصل الثامن و الأخير لـ Rasas (التخيل). الدراسة موضوع البحث تـصـف الأصـوات (أي الألـفـاظ) بـأنها بمثابة الجسد، و التخيل (Rasas) بكونه "الـروح". ويـعـتـقد بأنه ـ تقسيم الأدب إلى الجسد و الروح ـ يتطابق مع الأسلوب الـكتابي الذي اعتمد في كتابات لغتين شقيقتين (Telgu, Kannada) في بداية الأمـر. و يـبـدو أن مـؤلـف "لـيـلاتـي لاكـام" كـان عـارفا بعدة لغات مثل براكريت

(Brakrit) و تيلجو و كنرا و السانسكرتية و المليالام. و يبدو أيضا أن كاتب الدراسة (غير المعروف) كان لغويا و وضع بعض النظريات الجمالية. في الفصل الرابع من مؤلفه (بعنوان: Dosha Lokanam) يطلع الكاتب على عشرين عيبا في الشعر (Kavyadoshas)، و في الفصل اللاحق أدرج أربعة محاسن (Gunaniroopanam). أما الفصل السادس، فإنه مخصص لتمييز ثلاثة أنواع من الفضائل: الأعلى و المتوسط و الأدنى. و في الفصل السابع يبحث المؤلف ٢٧ من أوجه المجاز و الاستعارة، بينما يقوم في الفصل الثامن و الأخير بتحليل الشيء و المحاسن (Vastu, Alankara) باعتبارها مصادر، و يضيف إليها التقشف (Santa) بوصفه تاسعا من أوجه راسا (Rasa). و يقال إن لـ"فيرا" (Vira) نفس المكانة المسيطرة بين أوجه راسا، التي تتمتع بها "اندرا" (Indra) بين ديفاس و "سرنغارا" (Srngara) أهم حتى من "فيرا" و شأنها في ذلك شأن الآله بونداريكا كاشا (Bundrıkaksha) . و هناك دراسة نقدية أخرى - مثل "ألنكارا سماكشيبام" (Alankara Samakshepam) - انتجت بعد "ليلاتي لاكام" إلا أن جميع تلك الدراسات للنقد الأدبي لم يختلف أمرها عن سابقتها - ليلاتي لاكام - بمعنى أنها هي الأخرى انبعثت من الأصول السانسكرتية. و بالرغم منه فان الدراسة المنتجة في الأزمنة اللاحقة، لها قيمة نقدية محدودة، و إنها لا تساعد إلاّ في ابراز بعض الجوانب من آداب مانيبرافالا (Manipravala).

الحقيقة أن هناك عددا من الدراسات النقدية التي سبقت في ظهورها على "ليلاتي لاكام" و كتبت اصالة بلغة المالايالام، و لم تكن خاضعة بوجه كلي للغة و الجماليات السانسكرتية. و لعل القصيدة البيانية الطويلة بعنوان "راماتشاريثام" (Rama Charitham) و المقروضة في عام ١٨١٤م، كانت أولى

قصائد من فئة Pattu Kavyas، و في القرون اللاحقة طلعت أعمال مماثلة من انتاج شعراء نيرانام (Niranam) و بونثانام ناميوديري (Poonthanam Nambudiri) ، و تونتشاثو ايزوثاتشان (Thuchathu Ezhuthachan). إلا أنه من بواعث الأسف أن النقاد لم يتمكنوا حتى الان من وضع نظرية للشعر المليالامي على أسس هذه الاعمال الابداعية في لغة المليالام. و نتيجة لذلك فإن النقاد (للآداب المليالامية) اضطروا للاعتماد على الأساليب النقدية الأجنبية بوجه كلي. و في الزمن الحاضر نادرا ما نجد العناية العلمية بالنقد الأدبي تتعدى متطلبات الغرفة الدراسية، و هذا الإهمال ينعكس بالتالي في نوع من الركود الفكري. الأعمال السانسكرتية من أمثال راغافا ناندا (Raghavananda) استعرضت - في التعليقات و المقالات النقدية - استعراضا دقيقا، إلا أن شعر باتتو (Pattu Kavyas) تتضمن عناصر لا يمكن ايضاحها بتطبيق مبادئ النقد المأخوذة من السانسكرتية. "راماتشاريثام (Ramacharitham) و "كريشناكاثا" (Krishnagatha) و أدياتما رامايانام (Adyatma Ramayanam) و سري ماها بهارتام (Sree Maha Bharatam) من القصائد البيانية المطولة و المقروضة في التقليد المحلي حلت محل نظائرها في اللغة السانسكرتية. الشعر السانسكرتي المطول ليست له جذور عميقة و راسخة في المليالام. و إنما التقليد المركزي في شعر اللغة مؤخرة الذكر مستمد من عصر سانغام (Sangham) و من عصر باتتو الشعري و الممتد من القرن الثاني عشر إلى السادس عشر. و هكذا فان شعر ايزوثاتشان (Ezhuthacham) و بونثانام (Poonthanam) مؤسس على التقاليد الشعرية المغايرة للشعر المطول و شعر تشامبو (Champu) المأخوذين من السانسكرتية. و يبدو أيضا أن روائع الكلاسيكيات السانسكرتية لم تترجم إلى المليالام لغاية القرن التاسع عشر. و الملحمة الشعرية - شاكونتلام - لصاحبها كاليداس، نقلت إلى المليالام لأول

مرة حوالي العام الثمانين من القرن التاسع عشر، و بعدئذ طلعت عشرات من التراجم لنفس الملحمة. إلا أن هناك عددا من الأعمال التي انتجت في أزمنة قبله، و هي إما محاكاة للشعر السانسكراتي المطول، أو منظومة على طرازه، أو ماثورات و ممارسات ترجمية. فالملحمة "رامايانا" نقلت إلى المليالام بأساليب شتى (كمثل ـ Ramacharitham, Ramkathappatu, Kannassa Ramayanam, Adhyatma, Ramayanam, Killippattu) لكنها جميعا ليست تراجم بالمعنى الحقيقي، و إنما هي انتاجات ترجمية. ظهور حركة بهاكتي (Bhakti) أو التصوف في العصور الوسطى لم يساعد فقط في ترجمة الأعمال السانسكرتية إلى اللغات و اللهجات المحلية، و إنما كان له أيضا دور في تطبيق التقاليد الشعرية المحلية على ما تم نقله و روايته من الملاحم الوطنية (السانسكرتية) في اللهجات و اللغات المختلفة. و إنني على يقين بأن اضفاء طابع الدرافيد في كيرالا على الأسطورة الارية، قد سهل عمل تكييف ما يسرى في تلك الأعمال (السانسكرتية) العظيمة بالظروف و التقاليد الكيرالية المحلية. و إن الدراسات التي تتناول روائع شعر المليالام و خصائصه الشعرية، نادرا ما تتناوله بالاستقلال عن التقليد السانسكرتي. و في الفترات الأخيرة بذلت جهود لتسليط الاضواء على قواعد راسا (Rasa) و دواني (Dhavni) و فاكروكتي (Vakrukti) بايراد أمثلة من انتاجات كتاب المليالام. و يمكن عدّ Bhasha Bhushanam لـ أيه. آر. راجا راجا فارما و Kairalidhvani لـ بي. ك. ناراينا بيللاي ضمن قائمة هذا النوع من الأعمال النقدية. و مع أن المؤلفين لم يضعا أسس نقد الشعر من خلال دراستهما لكلاسيكيات المليالام، إلّا أنهما حاولا أن ينظرا في تلك الآداب الكيرالية الكلاسيكية باعتبارها مجرد ابرازات لما تم اكتشافه من صنائع و بدائع الآداب السانسكرتية.

و لعل هذا الفراغ في النقد الأدبي المليالامي ناشيء عن سببين: أولهما عائد إلى كون غالبية النقاد القدامى علماء السانسكرتية و آدابهما، و عدم اكتراثهم بأي شيء يمكن وصفه بالتقليد الشعري الدرافيدي. و حتى النقاد الذين كانوا على المام بالأعمال الدرافيدية القديمة، بما فيها مساهمات كتاب كيرالا في آداب سانغام، مضوا بعد أن ساقوا بيانا للآداب الدرافيدية الكلاسيكية، أو لخصوها تلخيصا. و السبب الثاني هو أن النقد الادبي في المليالام خرج لحيز الوجود تحت التأثيرات الغربية. كما و إن نمو النثر و ظهور الجرائد و انتشار التعليم الانكليزي مقرونا بالتعارف العام على النماذج الأدبية الغربية، من العوامل التي ادت إلى نمو النقد الأدبي في لغة المليالام كثمرة للصحافة الأدبية. و هذا النقد استخدمه السانسكرتيون كأداة الترجمة وفق القواعد المتبعة منذ أزمنة قديمة، بينما اعتبره الكتاب من أتباع الغرب (مثل اشوتا مينون) وسيلة لتقييم انتاجات الأدباء و مقالاتهم النقدية التي كانت تطلع في المجلات الأدبية و استعراضات الكتب. هذان الاتجاهان يجتمعان بعضهما مع البعض في الكتابات النقدية لـ أيه. آر. راجا راجا فرما (١٨٦٣ ـ ١٩١٨) و كيسارى أيه. بالا كريشنا بيللاى (١٨٩ ـ ١٩٦٠) و جوزيف موندا سيرى (١٩٠١ ـ ١٩٧٧). و في الوقت الذي كتب راجا راجا فرما مؤلفه Bhasha Bhooshanam في التقليد السانسكرتي، نتلمس التأثير الغربي في ملاحظاته التي تتناول كتابات كوماران آسان و محاولته استخدام المناخ التخيئلي الحديث بالابتعاد عن التقاليد البالية. و رحب راجاراجا فرما أيضا المحاولة التي رفضت التقيد بالقوافي و التخيلات الشعرية من أمثال اللوتس و الشمس و القمر. ثم جاء تلميذه ساهتيا بانشانان، فحاول أن يعرف للقراء من جيله بالشعر الكلاسيكي المليالامي: Cherusseri, Kunchan Nambiar, Ezhuthachan. إنه كان من رواد النقد الكيرالي

الحديث الذي سعى لدمج الأفكار المحلية و الغربية سعيا جادا، و أعماله النقدية مكنت القراء من استجماع مجموعة من المعايير للتقويم الأدبي. لم يحاول ساهتيا بانشانن أبدا أن يتستر وراء الإناقة المصطنعة، و لانشغاله بالقضاء فقد تسنى له النظر في الأدلة المتقاطعة و التوصل إلى ما هو الحق و الصواب بدون أن يكون في أمره مغلوبا و محكوما بالاعتبارات العاطفية أو العصبية. و إنه بدوره يقول في مقدمة مؤلفه حول كونشان نامبيار (١٩٠٦م):

أخشى أن الأوراق التي تتجه للنقد، ستفشل في كسب رضى المحترفين بالاستعراض الأدبي أو المتشردين في المتاهات الصحفية الذين يعرفون بكرمهم علينا، فإنه بالرغم من اتخاذهم من الممارسة الرتيبة للقدح المجفف الركيك وسيلة للسباق و التناحر في انزال الظلام على أرضنا - الأرض التي سبق و أن أصبحت مظلمة في مراة ادمغتهم المظلمة - يتيحون لي بين فينة و أخرى فرصة للضحك بنوباتهم النقدية التي تنبع من الأحقاد الركيزة. لعل القارئ الشغوف يدرى أنه بالرغم من أن أرض الأدب المليالامي التي تم حرثها بمحرات النقد، يستمر أحد الجوانب الرئيسية - إن لم يكن هو الجانب الرئيسي الوحيد - لشاعرنا الشعبي نامبيار - و بذلك أقصد الجانب الهجوي في شعره - غير مفرز حتى الآن. و لدى أمل بأن محاولتي تناول ذلك الجانب وغيره من جوانب شعر نامبيار، ستفوز بالتقدير، اذا كنت عند حسن ظن دارس الأدب، و أتمتع باعترافه بأن لي حقا في الادعاء بالإصالة.

هذا الادعاء بالاصالة بحد ذاته شيء جديد و حقيق بالاهتمام فيما يتعلق الامر بالنقد الهندي. التقليديون من بين النقاد الهنود كانوا و لايزالون يدعوننا للاقتناع بأن كل ما قيل أو يمكن أن يقال بصدد شيء ما، سبق و أن قاله القدماء من سادتنا. إذن فان ساهتيا بانشانن يبدو و منحرفا بشيء عن القاعدة المتبعة

حيث يجترأ على الاتيان بشيء جديد مع الادعاء بالاصالة. و في مقدمته (المكتوبة باللغة الانكليزية) لمحاضراته - عام ١٩٣٠ - التي تتناول تونشاثو ايزوثاشان (Tunchathu Ezhuthachan) و القيت بمدينة مدراس، إنه يبرر سعيه لترجمة الكلاسيكيات من جديد:

يرى بعض الناس أن وقوع القدماء من اعلام الآداب موقع الاهمال الممكن، يعود سببا إلى أنه يتعذر لنا تقدير مكانتهم، ما لم نتعرف عليهم من خلال أبناء زمننا. فالعصور - كل العصور - تتطلب أن نطل على الماضي من نافذتها الفكرية المستقلة. و تأمين حماية مصالح المجتمع المثقف يفرض أن لايترك كاتب عظيم من كتاب الماضي يختفى في ظل اسم عظيم.

لقد انجز ساهتيا بانشانن مهمة استعادة سمعة الأدباء و الكتاب القدامى انجازا صافيا، و انطلاقا في منهاجه النقدي قال في المقدمة نفسها:

بذلت الجهود لتعرية العروق الرئيسية بغية أداء عمل التنجيم، لكن المشكلة هي أن العروق ذاتها تبدو أبعد ما تكون عن التحضير. و بالرغم منه فإنني - مع الاعتراف بجلالة مكانة ذلك النابغة - لم أتردد في غربلة المتألق من المعتم الخام. و أخشى أنني سرت في اتجاه مضاد للأراء المقبولة بهذا الخصوص، إلا أن الأمانة النقدية و متطلباتها كانت في الشدة و القوة بدرجة أنني لم أستطعْ أن أمضى متناسيا أياها. الخطر يكون كبيرا اذا ما اتخذنا من الأسس المهلهلة المتهاوية سندا لسمعة كاتب ببراعة ايزوثاشان، و من الممكن أن الأجيال القادمة تحاسبنا على تقديراتنا الخاطئة. لا أجد مبررا للاعتماد على أسس غير قويمة خاصة و الحال أنه تتكاثر القواعد الثابتة التي تصلح أن تكون عمدة لسمعته.

لعل ساهتيا بانشانن هو أول الكتاب الكيراليين الذي تقبل جميع المسئوليات و الواجبات كناقد أدبي، و لم يتزحزح عنها في وقت من الأوقات. كان له أسلوب منطقي مترابط، و منهاج دقيق لغربلة الشهادات، و هذه السمات المقرونة بسلامة التعبير و جلاء الفكر، تجعله من أبرز النقاد للآداب الكيرالية. و إنه بصدد تناول أيزوثاشان و عظمته كشاعر، يتطرق إلى ما يجعل الشعر عظيما، فيقول:

في الوقت الحاضر حيث بلغ التطاحن بين الايمان بالله و الالحاد أشده، يمكن ألا تحظى الفلسفات التصوفية و الدينية بالاهتمامات، إلّا أنه اذا ما سلمنا أن الشعر فن، و الفن يستحق الاشادة و التقدير، فعندئذ يمكن القول بأن الشعر سوف لا يقع موقع الرفض لمجرد أن موضوعه ديني. دانتيه و ميلتون شاعران عظيمان، و هما كتبا قصائد حول موضوعات فلسفية. كان الشاعران يتعايشان مع نفس الأوضاع الفكرية التي تأسست عليها قصائدهما. الشعر - في أصدق معانيه - انعكاس لحياة الشاعر و ما يتصل بها، و كلمات الشاعر تعبيرات مقرونة بشدة العاطفة و الإحساس. لا مجال للإنكار من قيمة و أهمية أعمال الشاعر التي تنظم عن طريق الاستحضار و في هدوء التجارب العاطفية المستوحاة من التفكير. لكن مجرد تركيب العقائد الفلسفية في صورة المقالات، لا يليق أن يعد شعرا، و "المقال حول الإنسان" للشاعر الانكليزي بوب يقع في نفس الفئة.

الحقيقة أن ساهتيا بانشانن لم يقم من خلال دراساته المركزة لكبار شعراء كيرالا فقط بإبراز التقليد المركزي للشعر المليالامي، و إنما ساهم أيضا في تعميم البحور الدرافيدية التي استعملها القدماء من شعراء هذه المنطقة، و فضلوها على نظائرها السانسكرتية.

و في الفترة اللاحقة فقد استحوذ على ساحة النقد الأدبي الكيرالي الكتاب: أيه. بالاكريشنان بيللاى و كوتيبوزا كريشنا بيللاى و كوتي كريشنا مارار، و أم. بي. باول. و باستثناء مارار فان جميع هؤلاء النقاد عاشوا تحت تأثير شديد و عميق للأفكار الأدبية و الفلسفية الغربية. و لعب بالا كريشنا بيللاى و باول دورا مركزيا في تعميم الاتجاه الغربي لدراسة و تقييم الانتجات الروائية النثرية. الرواية و القصة القصيرة كانتا صنفين جديدين من أصناف التعبير الابداعي، عليه فان التقاليد النقدية المحلية لم تكن تنطوي على شيء يذكر لتناول ذلك الصنف الجديد من صنوف الأدب. و قام بالا كريشنا بيللاى بتعريف الجيل الناشيء من الكتاب الكيراليين من أمثال كيسافا ديف و ثاكازي سيفا سانكرا بيللاى على الأشكال الجديدة من القصة، و من خلال ترجمة أعمال ابيسين أنه شجع الكتاب على رعاية النزعات العصرية في المسرحية. و في مجال النقد الروائي فإنه كتب مقالات حول الروايات و بذلك الطريق وفر أنموذجا للكتابات النقدية أيضا. و في عكوفه الشديد على التجارب و اتخاذ الأشكال الجديدة، و تشجيع الأدباء على ذلك، فإنه كتب عدة مقالات نقدية مطولة، و لم يكن يعطى وزنا للسهو في ذلك. بل الواقع أنه وجد في كثير من الاجيال ماخوذا بالحركات و الميول و المدارس الفكرية الجديدة، و كتاباته النقدية تنطوى على كثير من سيكولوجية فرويد و جونغيان، و اقتصاد ماركس، و الحركات الفكرية مثل الطبيعية و الواقعية و الوجودية و السريالية. و هكذا أتت مؤلفات باول حول الرواية و القصة القصيرة في وقتها. و كالنتيجة لذلك أضيفت إلى ساحة النقد المليالامي أبعاد اجتماعية و تاريخية باتت عامة غيرمعروفة في النقد الهندي التقليدي. من هنا فان الانتاجات الأدبية ـ خاصة النثرية ـ أصبحت تقدر و تقيم في أطر الواقع الاجتماعي و كشف الجوانب الذاتية بدلا من الأطر التقليدية مثل "راسا"

و "دوني". كريشنا بيللاي بدأ حياته الأدبية ككاتب تقليدي يستمد من القيم و التعاليم الفيدية، إلاّ أنه سرعان ما تحول إلى ناطق بلسان الاشتراكية و الوطنية، و أصبح الفحوى الايدولوجي للإنتاج الأدبي شغلا شاغلا لكتاباته النقدية.

إلاّ أن كوتي كريشنا مارار نشأ و تربى بين أحضان التقاليد السانسكرتية الخالصة التي وفرت حلقة اتصال بين الماضي و الحاضر، لذا فانه لم يكن ليستسلم للأفكار المستوردة حديثا من الغرب. و مواهبه الفكرية الديناميكية دفعته ليدقق في "رامايانا" و "المهابارتا" وغيرهما من أعمال الشاعر كاليداس، و يقوم بشرحها شرحا جديدا و ذا مغزى و معنى، و كنظيره ساهتيا بانشانن كان مارارا أيضا مائلا للتحليل و النفاذ، و تمكن من إيجاد ربط للآداب السانسكرتية مع العصر الحاضر و صراعاته الخلقية، و مقالاته المنشورة في Rajankanam و Kala Feevitam Thanne تظهر الينابيع الباطنية للإبداع الأدبي.

أعمال جوزيف موندا سيرى تأتي تتويجا للاتجاهات التي اطلعنا عليها في كتابات إيه. بالا كريشنا بيللاي، كوتي بوزا كريشنا بيللاي أم. بي. باول. و مع أنه طيلة سنوات حياته استمر في طليعة الحركة التقدمية، إلا أنه اضطر في نفس الوقت لمحاربة الاشتراكيين الواقعيين من بين الشيوعيين دفاعا عن رأيه القائل بأن انتاجا أدبيا يجب أن يكون متصفا بصياغة محددة و صافية، كما و أنه بدوره واجه حملة شديدة من قبل معارضيه، رغم أن المصالحة السياسية التي أقامها مع هؤلاء المعارضين في السنوات اللاحقة، أدت إلى النيل من حدة [illegible]. إلاّ أنه من خلال انتاجاته من أمثال Kavya Peethika و Natakantam Kavitvam، أثبت أن ساحة النقد في كيرالا ستظل تحت [illegible] عقود من الزمن.

لقد شهدت السنوات العشرين الماضية عدة اتجاهات جديدة يمكن تسميتها معا بالعصرية، و يبدو أن تلك الاتجاهات تتصف بأهمية خاصة من ثلاث نواحي: أولا) كانت لأفضل الكتابات النقدية من هذه الفترة، تأثيرات ملموسة و بناءة على نمو مختلف صنوف الأدب المليالامي كمثل المسرحية و الرواية و القصة و القصيدة الجديدة. ثانيا) نتيجة تلك الكتابات تهيأ المناخ لإعادة ترجمة تراثنا الأدبي. ثالثا) إلى نفس الاتجاهات يعود الفضل في الانشغال لبناء أساس نظري قوي يجعل النقد في لغة المليالام حرا، مكتفيا بالذات و مستقلا خلال الثمانينات. الجانب الأول من هذه الجوانب الثلاث، يجد انعكاسا في كتابات أم. ك. سانو و ك. أس. ناراينا بيللاي التي تتناول الكتابات المعاصرة. و يمكن ملاحظة الجانب الثاني في نقد بي. ك. بالا كريشنان (Chandu Menon: A Study, Kavya Kala Kumaran Asanilude) و عن الجانب الثالث فان النقاد من الجيل الناشئ من أمثال ك. بي. ابيان و ناريندرا براساد و آشا مينون و ساشيداناندان و راجا كريشنان بدأوا العمل على ابرازه في الفترة الأخيرة. و هناك أيضا كتاب من جيل سابق مازالوا مذبذبين بين هذا و ذلك، و انتاجاتهم النقدية نادرا ما تكون فوق الممارسات النظرية.

نظرة عامة في الكتابات المعاصرة ترشد إلى عدة أسماء جديدة يمكن ادراجها في قائمة النقاد، و أم. ليلاوتي و ك. بي. سانكران و أم. أن فيجايان و بي. راجيفان و أم. أم. بشير و أم. غنجادران من النقاد الذين يمثلون أفقا واسعا للصلاحيات و الاهتمامات. المدرسة الماركسية من مختلف المدارس الفكرية تتمثل في كتابات إي. أم. أس نمبودريباد و أم. أس. ديفاداس، و بي. جووندا بيلاى وغيرهم. فيما تملئ الكتابات من انتاج أس. جوبتان ناير و سوكومار أزيكوديه و أم. أشوتان و أن. كريشنا بيللاي و أمثالهم الذين يملأون الفترة المتخللة بين

١٩٥٠ و ١٩٨٠م. النقد الأدبي المليالامي يمر حاليا بحادث مثير لأقصاه و متمثل في النقاش الدائر بين النقاد من العصر الجديد و النقاد من الجيل السابق. لقد تعرف النقد على العصرية في فترات متأخرة من الزمن ـ في السبعينات ـ بينما بدأت الميول العصرية تظهر في الشعر المليالامي في الخمسينات، و في القصة و المسرحية في الستينات و في أواخر الستينات و أوائل السبعينات على التوالي. و أهم ما في الأمر أن العصريين من جيل الشباب يلتصقون بالالتزامات النظرية ـ ك. بي. ابيان يتناول القصة في كتاباته على وجه العموم، و تولى على عاتقة ـ فيما يبدو ـ ابراز أهمية الجمال (Kashobham و Thiras Karam)، ناريندر براساد يدعو إلى مبادئ (Nishedham)، و إلى تخبير (Bhavukatvam). أشاميـنون تقدم نظرية لـ Purusharthas الجديدة. راجا كريشنان يضع اطارا لـ"لفن كمرض". ثوماس ماثيو يعيد تعريف فكرة برج العاج في أضواء جديدة. و ادراج النقد السينمائي في اطار النقد الأدبي ساعد في تعميق التفهم لتجربة القراءات و التفسيرات الأدبية. هذا الجيل من النقاد العصريين و الذين يتعاطفون معهم لا ينظر إلى النقد كأداة لإبراز الكفاءة التي تصنع الشعر أو القصة أو الدراما، و إنما النقد عنده صنف مستقل من صنوف الكتابات الأدبية، و غير مربوط بالكتابة الابداعية بربطة الاعتماد. و عن طريق كسب صفة الاستقلالية هذه، فقد توافرت للنقد معاييره الذاتية التي لا تساعد في تقويم الشعر أو القصة أو الدراما أو الفيلم فقط، و إنما تمد في تقويم الكتابات النقدية نفسها. و كمثل بدائع "راسا" و "دونى" التي عرّفت في الأزمنة القديمة قبل البحث عن أمثلة لها، فإن العنايات الرئيسية في النقد الأدبي المليالامي لا تنصب اليوم على استعراضات الكتب أو التراجم و التحليلات، و إنما المساعي تركز على القاعدة النظرية التي لا تكون بالضرورة مؤسسة على الأعمال الأدبية

الـمـوجـودة مـسـبـقـا، بـل تـكـون في صـميمها الاعتبارات الفلسفية و الـجمالية الـمجردة. استقلالية النقد و اكتفاءه الذاتي هذا سوف يواجه التحدي من الكتاب و الشعراء و الروائيين من المدرسة القديمة و حتى من النقاد التقليديين أنفسهم الـذين يـرحـبـون الـنـقـد كموجود طفيلي أحر ترحيب. الواقع أن تطور المدرسة النقدية المستقلة بالذات، يبشر بالخير لغيره من صنوف الأدب أيضا، و في نفس الوقت فإنه يصدق بوجود مناخ نقدي لم يشهد تاريخ الأدب مثيلا له. لكن السنوات الـبـضـع القادمة وحدها ستبثت ان الآمال المعقودة على هذا التطور تحققت أم لا.

تعريب: راشد علي

فنـــــــــــون الأداء

بقلم: كبيلا فاتسايان

فـي ظـل ثـقـافـة و حـضـارة مـتمثلتين ببلد حيث تتعايش أمكنة و أزمنة متعددة بعضها مع البعض، يكون من الصعب أن نرسم رسما خطيا يبين مراحل الـتـطـور عـلـى المستوى التاريخي. اليوم الذي حصلت فيه الهند على الاستقلال الـسـيـاسـي، كان ـ بدون شك ـ يوما عظيما و ذا أهمية تاريخية كبيرة، إلا أنه لم يـكن يـعـني لا انفصالا كاملا عن الماضي بأبعاده الحضارية و الثقافية و لا دلالة عـلـى تـقـلـب شعب لم يعش في قطيعة فكرية أو عاطفية عن الهويات المحلية و الإقليمية بالرغم من انخلاعه السياسي. لقد جاءت حركة التحرير و الكفاح في سـبـيـل الاسـتـقـلال تـعـبيرا عن الطموحات الوطنية، إلا أنه وجدت ثمة ظاهرة كـامـنـه و مـتـمـثلة في النسيج الاجتماعي ـ الثقافي المرن ـ النسيج الذي تميز بـوجـود كـثـرة كـاثـرة من التعددات العرفية و اللغوية، و انطوى على الالوف من طـقـوس شـفـهـية و مكتوبة و بنى مجتمعية و دينية. هذه التعددات و التنوعات عـلـى كـثـرتـهـا بـاتـت مـتـماسكة و سائرة في فلكها كحال كواكب في نظام من الأنـظـمـة الـشـمـسـيـة. و وحـدتـهـا تـلـك وجدت انعكاسا في مقاسمة مختلف الـتـجـمـعـات رؤيـة مشتركة للعالم و في تبنى نظرة موحدة و نظام موحد للقيم و المسالك و التعابير و طرق الايصال.

لـقـد اعـتـمـدت الـشـرائـح الاجـتماعية في التقويم التاريخي ـ يوميا كان أو شـهـريـا أو سـنـويـا ـ عـلـى الـقـمـر في أطوار النمو و المحاق و على الحركة

الـشـمـسية من السرطان إلى العقرب. و المجتمع الزراعي في لونه الغالب، ربط ساعـات الـزرع و الـغـرس و الـحـصـاد جـمـيـعـهـا مع حركات القمر و الشمس و الـكـواكـب. علاقة الرباط المتداخل بين الأرض و السماء احتفلها الهنود ذكورا و أناثا فـي مـخـتـلـف أنحاء البلاد بإقامة أعمال و أعراض منوعة. أثناء ساعات الاحـتـفـال هـذه أقـيـمـت صـلـة بين المادي و الروحاني. بين الموجود الطبيعي و مـاوراءه. و داخـل شـبـكـات المجتمعات المتماسكة قبل العصر الزراعي أيضا كـان الـصـيـادون و قـطـفـة الـحـبـوب و رعـاة الـغنم يربطون مثل تلك الظواهر الـسـماوية مع التقويم السنوي. تلك الظواهر و صلاتها مع الواقع المعاش عرفت عـنـدئذ، كما تعرف حاضرا و كما تتجلى في أعياد و مهرجانات مقامة في أكناف شـبـه الـقـارة الـهـندية الآن. الطقس شخصيا كان أم جماعيا، على صلة بالبيت أو بـالـحـيـاة في الشارع، مضمونه الأسطوري ظل يقارن الأنشطة اليومية كلها، و أنـمـاط الـتـعـبـيـر عنه، كانت الموسيقى و الرقص و المسرحية بأشكال لا تعد و لا تـحـصى. إننا نفهم تلك الانماط التعبيرية من خلال فنون الأداء العشائريـــة و الـقـرويـة. الأداء فـي هـذه الـفنون كان آخر ترقيدة من تراقيد الطقس الشعبي الـمنسوج بروعة. في هذا الأداء تضافر العمل و الفن و التخييل بصورة تلقائية. الاحـــتـفـالات و الأعـيـاد الـتـي أقـيـمـت بـعـضـهـا يـومـيـا و أخـراهـا سـنـويـا أو بـمناسبات، اتصفت بتناغم و حركية ساعدت في الحفاظ على استمرارية ذلك الـتـراث بالرغم من الاستبداد السياسي و من انعدام أي اعتراف به من قبل الدولة أو الـسـلـطـة الـسياسية. هذه الممارسات كانت تقام بمساهمة عامة و بدون أي هدف من خلال العرض عدا تسلية الحضور.

عـلـى مـسـتـويات أخرى - داخل البنية الاجتماعية و في القرى و البلديات الـصـغـيـرة - ازدهـرت مـجـمـوعـة من المهنيين بانتماء إلى المجتمع الشعوبي

و بدونه - في كوجرات وجد Bhavais الذين مارسوا Bhand Pather، و في بنارس و شيتراكوت Ramayana أو Ram Leela و في كيرالا مجموعات عرضت Teyyam و Teriyattam، و في بورليا و مايوربانج و سيراى كالا اقيمت Chhau، و في مانيبور رواة Wani Leeba، و في البنغال عرضت Jatra، في أسام كان أساقف Sattarias، و في ماديا براديش عرضت المجموعات Mach Nach، بينما وجد في مهراشترا لاعبو Lavani و Tamasha و كثير آخرون. المجموعات الفنية المذكورة و غير المذكورة كلها كانت بمثابة عربات ناقلة بالنسبة للمجتمع الهندي. إنها تحركت فى الزمان و المكان، و بنت جسرا بين الماضي و الحاضر و بين مختلف المستويات الاجتماعية و الطبقات و العقائد. و منها مجموعات ازدهرت و أخرى ذبلت و تلاشت معتمدة فى مصائرها على الدعم من قبل السلطات السياسية المحلية أو الاقليمة. هذه هي الأشكال المسرحية و البيانية التي اعطت الأساطير و الملاحم و حكايات البطولة و البسالة البالغة في القدم معنى عصريا على قدر ما اتصف به عرض معين من المهارة أو امتص الحديث من الأفكار.

و بعيدا عن المنصات الشعبية وفرت الأجواء المحمية للمعابد و البلاطات الملكية أرضية ملائمة لنمو و ازدهار فنون الموسيقى و الرقص. هذه الفنون تناقلت من الأب إلى الإبن و من الأم إلى البنت. في كل بقعة من بقاع الهند وجدت ثمة عائلات للرقص و الموسيقى الكلاسيكية. و كثير من العائلات التي احتضنت "الموسيقى الهندوستانية" جيلا تلو جيل، و من المدارس الإقليمية التي علمت صنوفا من الرقصات الكلاسيكية شاملة "بارتيا ناتيام" و "كاتاكالى" و "كوشى بودى" و "أوديسي" و "كاتاك" و "المانيبوري" أسماءها و مساهماتها في هذه الفنون تعرف في كل مكان. إلا آن تلك العائلات و المدارس بعضها

حـظـيـت بـرعـايـات عـلـى المستوى المحلي فازدهرت، و غيرها ذبلت و تعرضت لـلـخـنـاق بـسـبـب الـبصمات الاجتماعية التي التصقت بتلك الفنون و بالفنانين أنفسهم.

و فـي الـوقـت نـفـسـه وجـدت ثـمـة صـفوة متمايزة عن تلك المجموعات و الـعائلات كلها. هذه الصفوة نشأت و تربت في ظل النظام الدراسي البريطاني، و فـي حـمـاسـهـا الـوطـنـي الاصـلاحي لم تكن تحسب للفنون الشعبية بأشكالها و قـيـمها حسابا، و إنما وقفت منها وقفة رفض بات، و نظرت إلى التراث الهندي الـمـجيد و استمراريته كأنه لم يعد له وجود، و معظم ما تبقى من آثاره، منحط و مـهـجـور. إلا ان هـذه هي القلة القليلة من الصفوة التي ارتفعت لأول مرة من صـفـوفـهـا أصوات تنادى باعادة انعاش و اكتشاف بقايا ذلك التراث الفني بدافع الـحساسية الجديدة - حساسية العاطفة الوطنية و التحمس الاصلاحي و الهدف الاجتماعي.

قـبـل بـضـع عشرات من السنين السابقة على الاستقلال، و بالتحديد ابتداء من أواخـر القرن التاسع عشر إلى الثلاثينات من القرن العشرين، ظهر هناك رواد لـعـدد من حركات الموسيقى و الرقص و المسرحية. إنهم خلفوا تأثيرات عميقة عـلـى الـتـطـورات الـتـي شهدتها تلك الفنون على مدى الخمسين سنة الماضية، و إنـنـا فـي غنى عن تكرار ما قاله الناقدون في معرض الحديث عن المساهمات الـبارزة للفنانين من أمثال فيشنو ديجامبر و فينكتا موخى و باتكانديه في مجال الـمـوسـيـقـى و إي. كـريـشـنـا أير و روكمني ديفي و فلاثول و رابيندرانات طاغور و أوداى شانكر في فنون أخرى.

من هـذه الـخلفية الوجيزة التي تعرضنا لها بشيء من البساطة، يمكن أن نـسـتـعـرض الـتـطـورات الـتـي مـرت بـها فنون الاداء (Performing arts) في المناطق القبلية و القرى و المدن و البلديات من النواحي الاجتماعية.

في هذا الصدد نعود إلى الممارسات في صورها البدائية كما تجلت في الأعمال اليومية (الصيد و جمع المواد الغذائية و الزراعة) و فنون الموسيقى و الرقص و الرياضات التي صاحبت تلك الممارسات، فنقول إن العرض الذي يقام يوم عيد الجمهورية، خاصة قسمه الثقافي، كان له دور رئيسي في الالمام بهذه الفنون. في هذا العرض الثقافي تجسدت تجربة بالوان بديعة و نابضة بالتناغم و الحيوية و الجمال، من خلالها تعرف الناس على واقع الحياة الهندية بعد أن احتجبت عن أعينهم الظاهرة الثقافية بتراقيدها المستورة و لكن الحقيقية بمعنى الكلمة. و عن المساهمين فانهم لأول مرة في حياتهم جربوا المثول للمواطنين من مختلف أرجاء الهند و الذين لم يكونوا يعرفون شيئا عنهم من قبل، أو عرفوهم و لكن معرفة جزئية. جاء هذا الاحتكاك يثير الفضول عند الصفوة المثقفة و يخلق لديها شعورا بالاعتزاز و يدفعها نحو الاعتراف بالمساهمين في العرض. ثم ترتبت على ذلك الاحتكاك نتائج أخرى. العرض أسفر عن نوع من الاستيعاب و التناغم التدريجي بين أنماط الموسيقى و حركات الرقص. و بعده فإن الاعتراف بأهمية الفنون الشعبية جاء مصطحبا بالوعي بامكانية فصل الأداء الفني عن الأشغال و البنية الاجتماعية و الأعمال و الطقوس السنوية و الشهرية و اليومية، و امكانية عرضه كفن مستقل. بعد مرور خمسة عقود على انطلاق هذه التجربة و حدوث تغييرات ملموسة في النسيج الاجتماعي ـ الاقتصادي و في ديناميكيات العمل السياسي التي مست التجمعات العشائرية و القروية و الشعبية برمتها، فإنه يمكن للمرء أن يتلمس الجوانب الإيجابية و السلبية على كافة المستويات المحلية و الإقليمية و الوطنية. الآن لدينا عدة أنواع من الفنون التفعيلية التي نسميها بالفنون الشعبية ، و هذه الفنون يمارسها كل من المجموعات الثقافية ـ الاجتماعية المعينة و العشائر و الطبقات، و أيضا يعرضها الآخرون في المدن

و الـبـلـديـات كـمـهـنـيـين أو كـوسـيـلة للمتعة فقط. و قد كان للمراكز الثقافية الإقـلـيـمـيـة دور في تنمية هذه الفنون من خلال التبادلات بين مختلف المناطق و الـرحـلات خـارج الـبـلاد. لـكن الـسـؤال أن انسلاخ هذه الفنون كلا أو بعضا عن أعـمـال الـحـيـاة الـيومية و النسيج الاجتماعي ـ الثقافي هل أدى أو سيؤدى إلى الإضـرار بـهـا و اعـوازهـا؟ الـحقيقة هي أن الاستمرارية و التغيير يتواصلان في طور التناغم لكونهما جوهرا لعمل الحياة و نمط الحياة و الرؤية العالمية. و في حـالـة نـزعـهما عن الأخيرة فهل يمكن للفنون أن تواصل النمو العضوى و الحال أنـه لا تـوجـد ثـمـة لا تـربـة صـالـحة و لا تـخـصيب دائم لتجربة الـحياة؟ في هذا الـوقت بالذات حيث نجد أنفسنا واقفين على عتبة القرن الواحد و العشرين، فان الشعوب و النسيج الاجتماعي معرضان لعمل تغيير واسع بفعل البرامج التنموية و بـسـبـب الـنـظـام الدراسي الذي لا يعترف بتلك الانشطة كضرورة أو غير قابلة لـلانـفـكـاك عن عمل الـحياة. اذن فبأي طريق و لأي مدى يمكن الـحفاظ على تلك الـفـنـون بأشكالها الاصيلة؟ من الممكن أن يتمكن الآخرون من خارج الـجماعات الـمـعـيـنـة من كـسـب قبول عام لتلك الفنون لوقت ماعبر الاستئثار بها و باجراء تـعـديلات فـي أشـكـالـها، إلا أن ذلك سوف لا يكون ضمانا لنموها من الداخل. قد يكون هناك عدد طائل من أنواع الرقص الشعبي عندما نعدها، و في قائمتها نجد ـ مـثـلا ـ رقـصـات الـنـاجـاو داغـلاس و سـانـتـالا و ريانغا و موبلاه و بانجرا، لكن الـحـقيقة في نفس الوقت أن بعضها تغير من الأسس و لدرجه أنه يتعذر التعرف عـلـيـه. الـعرض اذا مايكون مديدا و بدون تمييز و مراعاة للظروف، فان النتائج المترتبة عليه لا تكون دائما محمودة بالنسبة للفن.

ثـم و إن مـا يـنـطـبـق عـلـى الموسيقى و على الرقصات القبلية و القروية الـهندية، ينطبق أيضا على عدة صنوف من الأشكال المسرحية التي تعرضنا لها فـي هـذا الـمـقـال سـابقا. خلال العقود السابقة على استقلال البلاد حظيت تلك

الأشكال المسرحية باهتمامات بدرجات متفاوتة. رواد المسرح الهندي الحديث كانوا في أول الأمر يعتمدون لحد كبير على المسرحيات البريطانية و الفارسية و الأردية، و قلة قليلة منهم في ولايات كوجرات و البنغال و مهراشترا خاصة لم تتردد في استيعاب التقاليد المسرحية الشعبية على غناءها و خصوبتها. و هكذا فكما ذكرنا سابقا فان بعض هذه الأشكال المسرحية الشعبية كانت بالفعل تفقد حيويتها بسبب اعواز الدعم و الاعتراف. و لعل أهم ما شهدته المسرحية من التطورات خلال العقود الأربعة الأخيرة، جاء متمثلا باعتراف اشكالها الشعبية كمخزون عامر بالنسبة للمسرحية الحديثة. بعد التحرر من قيود الخشبة و رفض الوحدة المفترضة بين زمان و مكان المسرحية الواقعية فقد تفسح المجال للمسرحية الشعبية بجميع ما اتصفت به من حيوية و بنية مرنة مفتوحة و تعدد تقنيات على صلة بالكلمة المنطوقة و الأغاني و الموسيقى و الحركات. المعاصرون من أصحاب المسرحيات و مدراءها في المناطق المدنية الهندية قد استقوا من هذه العيون الفائضة، و استخدموا العديد من التقاليد المسرحية الشعبية (مثل تقاليد تيام و تيريا تام و برهلاد ناتيام و بهافاى و كثرة كاثرة من غيرها) استخداما كاملا أو جزئيا أو معدلا (التعديل في بعض الحالات أدى إلى مسخ الأصل بصورة كلية). في العرض المسرحي من هذا النوع تكون الصورة تقليدية و الحساسية تنطوي على مفهوم و معنى عصري، هناك ناقدون يرون أن الاهتمامات المتزايدة نحو الأشكال التقليدية في مردها تعود إلى اهتمامات المسرحية الأوروبية الحديثة بالأشكال الاسيوية، و بهذا الخصوص يشير الناقدون خاصة إلى "بريخت" و أيضا إلى اقبال الهنود على أعمال "ايونيسكو" و كثير آخرين. إلا أنه بغض النظر عن السبب سواء أ كان رحلة دورية أو نظرة متعمقة في الداخل فان المسرحية الهندية المعاصرة في

حـيويـتـهـا النابضة و ابداعيتها و ادارتها و كتابتها و فوزها بثناء و اشادة مديدة علـى الـمستويات الوطنية و الدولية تدين للأشكال المسرحية التقليدية. و كحال الـمـوسيقى و الرقص فان الأهمية الرئيسية للأشكال المسرحية أيضا تكمن في الـظـروف التي مرت بها تلك الأشكال في بيئة القرى و البلديات الصغيرة. باتخاذ الـمـدن أشـكـال الـمـسـرحـيـة الـشـعبية عاد الممثلون (باستثناء الحائزين على الاعـتـراف عـبـر الـجـوائـز الإقـلـيـمية أو الوطنية) إما لحالة فتور و خيبة أمل أو أصبح أداءهم متأثرا من أداء السينما التجارية و التلفاز على ما كان أمره من التكلف. و هذا ما تكمن فيه جذور التناقض أو المعضلة. ماذا سيبقى من العيون الـمـسـتورة تحت تراكمات الرمال و قمم الثلوج و التلال و أبار القرى إذا ما يكون الأصـل قـد نضب و صار في حالة ركود. بعض تلك الأشكال الشعبية تلقت رعاية و عـونا من قبل الأكاديميات الوطنية و الإقليمية، مما مكن كوتياتام و مايوربانج و يـاكـشاغانا وغيرها من استعادة حيويتها. لكن هناك بعضا آخر مصيره يستمر مـشـكـوكـا فـيه. لهذه الديناميكيات نظائر في اتجاهات الفنون النظرية: الرسم و الـنـحـت أيـضـا. إلا أنـنـا لا نـريد أن نتعرض في هذا المقال للفنون التفعيلية و الفنون النظرية من هذه الناحية.

نـجـد المسرحيات الشعبية كمثل "رام ليلا" و "كريشن ليلا" تقام كل سنة حتى الآن و لكن بفروق كبيرة بين أشكالها القديمة و الجديدة. الآن لا يشارك فيها جموع الأناس من سكان قرية أو بلدة، و في بعض الحالات تتولى جهة معينة أمر الـتـنـظـيـم و الـتـمـويل فيها. ثم هناك مسلسلات تلفزيونية قد استأثرت بعرض الـملاحم العظيمة. و بالرغم منه فاذا ما قدر لها البقاء حتى الآن فإن الفضل في ذلك يعود إلى عمل تغيير و ادخال متواصل. الحقيقة هي أن عرض الملاحم على الـشاشتين الصغيرة و الكبيرة كفصائل ثابتة مع خلفية واحدة يكون بمثابة هدم

أعظم خصائصها المتمثلة في وحدة الرؤية و استقامتها مقرونة دائما بامكانيات التغيير و الابداع و تعددية البيان. بعد عرض "الرامايينا" على شاشة التلفاز، سوف لا يكون بوسع الجيل الجديد أن يميّز ملحمة فالميكي من ملاحم تولسي داس و كامبان أو أربعمائة صورة أخرى لنفس الملحمة بعضها عن البعض. عندئذ ستكون الصورة المعرضة على المشاهد عبر التلفاز هي الوحيدة تعرف كالرامايينا. الوضع كهذا لمؤسف حقا، بل و إنه بحجم كارثة عظيمة. في ظل الظروف القائمة يبدو أن نظرة عالمية كلية على ما تتصف به من امكانيات اتخاذ صورة و معنى متعددة الكفاءات، تغدو تدريجيا نظرة ذات بعد واحد. إلا أنه يبدو خطا سيقام لربط كل من المناطق و ابداعية المسرحي و مدير المسرحية مع جوهر الثقافة الهندية و لكن بلغة جديدة ـ لغة الايصال العالمية.

لقد كانت أوضاع ما نعرفه بمدارس الموسيقى و الرقص الكلاسيكيين مختلفة عن أوضاع المسرحية الشعبية بصورة ملموسة مع انه لا ينطبق ذلك على الموسيقى و الرقص الشعبي و العشائري و الأشكال المسرحية التقليدية. و في هذا الصدد سبق و أن ذكرنا في هذا المقال أنه خلال بضعة عقود قبل الاستقلال السياسي (عقد أو عقدين في الرقص و خمسة أو ستة عقود في الموسيقى) حاول الرواد أن ينقلوا تقاليد الموسيقى و الرقص من داخل أسوارها المحمية إلى جمهور الحاضرين. و هكذا فقد أشرنا في بداية المقال إلى مساهمات فيشنو ديجامبر و بهاتكانديه في الموسيقى و مساهمات فلاثول و روكميني ديفي و رابيندرا ناث طاغور و أوداى شانكر في الرقص.

في أواخر الأربعينات كانت هناك عدة تقاليد عائلية للموسيقى الكلاسيكية في شمال البلاد و جنوبها. هذه التقاليد عرفت في المصطلح الفني بالموسيقى الهندوستانية و الموسيقى الكرناتيكية، و كان هناك رجال من الأسر

المالكة في الدويلات و الإمارات يتولون رعاية نقلها من الأستاذ إلى التلميذ. و لنفس الغرض أنشئت مدارس خاصة في دلهي و بنارس و جواليار و مايهار و ديغاس وغيرها من المدن. الأعلام من رجال الموسيقى مارسوا هذا الفن لعرضه على نخبة من الحضور العارفين بدقائقه الفنية و برموز الايقاع و اللحن و الوزن و النغم. هكذا كانت ثمة هيئات لعموم الهند وفرت لهؤلاء الموسيقيين فرصا للأداء أمام حشود أكبر من الحضور. كما وجدت شبكة أخرى وطنية قامت بتنظيم المحافل الموسيقية سنويا في كل من مدينة جالندار (شمال الهند) و كلكتا في الشرق، و ممباي و بونا في الغرب و في مدراس و تيروفالور في جنوب البلاد. و بجانب هذه الهيئات و الشبكات وجدت معاهد حيث بدأ هؤلاء الموسيقيون يعلمون التلاميذ الذين لم ينحدروا من العائلات الموسيقية. هذه المساعي فتحت الأبواب واسعة على الطبقة المتوسطة المدنية في الإطار المؤسسي. و هذا ما جاء مصحوبا بظاهرة جديدة ـ ظاهرة المدارس الموسيقية الخاصة بدعم و مساعدة الحكومة. و في الوقت نفسه لعبت وسائل الاعلام ـ الراديو في العقد الأول و التلفاز خلال العقد الثاني ـ دورا هاما في ترويج هذه الفنون، و بانتشار المعاهد الفنية و تزايد الدعم الحكومي للفنون و توافر الفرص للرحلات للدول الأجنبية قد تفتح المجال فسيحا لإزدهار الموسيقى الهندوستانية و الموسيقى الكرناتيكية. و أيضا كانت هناك حركة للهنود الذين استوطنوا في الدول الأجنبية، خاصة الولايات المتحدة و كندا و بريطانيا، و عدد من كبار الموسيقيين بدورهم استقروا في تلك البلدان و قائمة طلابهم تضمنت الهنود و الأجانب على السواء. في هذا الجو كان من الطبيعي أن يكون مناخ تلك المدارس مختلفا عن مناخ نظائرها الهندية من نواحي المقرر و التلاميذ معا. في.كاليفورنيا توجد "مدرسة مايهار" التي أسسها البانديت بران ناث من مدرسة

على أكبر (عائلة كيرانا)، و كثير من الطلاب من الجنسيات الأمريكية و الكندية و البريطانية و الفرنسية تعلموا الموسيقى الهندوستانية الكلاسيكية على يد الجهابذة الهنود، و بدورهم اكتسبوا الاعتراف بمهارتهم الفائقة في هذا الفن. هذه الانجازات كلها ثمرة للاستقلال السياسي و للرؤية الجديدة التي اتخذها الأستاذ و التلميذ نحو هذا الفن.

و على الصعيد الوطني فإن الفرص لتلقى التدريب و إقامة العرض قد تزايدت ألف مرة. لم تعد المحافل الموسيقىة الآن تقام فقط إما داخل أسوار بعض البيوت أو في المناسبات السنوية، و إنما الاقبال على كبار الفنانين قد تزايد بصورة ملموسة. الآن تكون لديهم برامج مكثفة للرحلات و للعرض في المحافل أمام حشود من جمهور الحاضرين. القاعات تكتظ بالحضور من خلفيات اجتماعية منوعة. ليس من شك في أن الاعتراف المديد من خلال صنوف من الجوائز و توافر الفرص مقرونة مع العوائد المالية من الأمور التي أسفرت عن تعرض الديناميكيات الداخلية لهذه المدارس و الأساليب لأنواع من الضغوط. لنظام موسيقي ما موجه إلى الرؤية الداخلية تكون خصائص دقيقة تستدعى الابداع و الابتكار أثناء ساعات الأداء الفني. و هذه هي الخصائص التي تذهب ضحية ما يطلبه الأداء بين أيادي حضور غير عارف بأسرار الفن من عرض يلازمه التصفيقات الفورية. "آلايا" أو " الابنا" التي تتكون منها المرحلة الأولى للعرض الموسيقى، و التى تخلو من نغم و كلمات، تكون بالضرورة أقصر، و التركيز أثناء الأداء يكون على الوجه الثاني المنغم و مطلبه الأساسي - المهارة - و ليس على الاكتشاف الداخلي للحن أو مجموعة ألحان. هذه التوجهات خلقت لدى الجيل الاسبق شعورا بخيبة أمل و يأس من الموسيقى على أعوازها العمق، و جعلت الجيل الجديد يرحب التغيرات و المستجدات. و المستقبل فقط سيبت

فـي أمر هذه المدارس الموسيقىة بالغة التدقيق و محكمة الأساليب هل يتسنى لـهـا الـبـقـاء و تـجـاوز تـحـديـات الـشـعـبية وسعة الانتشار أم لا. هذه المدارس و الأسـالـيـب الـكـلاسـيكية تتعايش مع المئات من الصنوف الموسيقة الحديثة. و موسيقي الأفلام الهندية و معها عدة أساليب أخرى رائجة في عالم الموسيقى، ستـكـون مـعـيارا لقياس الموسيقى الكلاسيكية و ثباتها و كفاءتها للحفاظ على الاسـتـمـراريـة. الحقيقة هي أن الموسيقى الهندية الكلاسيكية بجميع أساليبها رمـز و عـلامـة لـظـاهرة هندية قحة ـ ظاهرة تواصل تقليد بدون قطيعة. يمكن لـنـهـر أن يصب في مصب عير المصب الأول، إلا أنه من المستحيل أن يعدل عن طـبـيـعـتـه أو هـويته. بيد أن المهم في الأمر أن الموسيقى الكلاسيكية بنوعيها الـهندوستاني و الكرناتيكي حالها تختلف عن فنون أخرى بمعنى أنها تقف مميزة عنها محافظة على قوتها و نضارتها الأصلية.

و كـحـال الـمـوسـيـقـى لـلـرقـص الهندي أيضا مدارس منوعة كلها يعرف بـالأشـكـال الـكـلاسـيـكية لكن تاريخها يختلف عن تاريخ الموسيقى الكلاسيكية اخـتـلافـا طـفيفا. فبعكس الموسيقى التي لم يشهد تقليدها قطيعة من نوع ما، فـإنـه بـاسـتـثـنـاء الـرقـص في بيئة المعابد و الذي يحافظ على تقاليده، جميع أشـكـالـه الأخـرى الكلاسيكية أصبحت ـ كما يعتقد الأوساط المثقفة في المدن و الآخـرون من الـخـبـراء ـ مـهـجـورة أو منسية. خلال العقود البدائية من القرن الـعشرين كان الحظر قد فرض على رقصات المعابد و وضعت عليها بصمة عار. و عن الـتـقليد المتبع لتعليم الرقص و نقله من جيل لآخر فقد احتفظت به عدد قـلـيـل من الأسـر، أبرزها كانت أسرة فيناذانام و حفيدتها الشهيرة بالاسرسواتي. لـكن الحقيقة في نفس الوقت أن تلك الفنون ـ معظمها أن لم يكن كلها ـ لم تكن تـحـظـى لا بـرعـايـة الدولة و لا بمكانة اجتماعية. و قلة قليلة من البلاطات في

شمال و متوسط الهند وفرت الرعايات لبعض الأشكال الكلاسيكية التي نعرفها بتسمية "كاثاك". و الجهود التي بذلها الرواد - فاللاثول بشأن رقص "كاثا كالي" و روكميني ديفي بصدد "بارتيا ناتيام" - تركزت على جمع الأجزاء المشتتة و اعادة صياغتها و تحويلها إلى كل جديد. لنا أن نقول إن هذه المساعي استهدفت التجديد و الانعاش من جديد، إلا أنها لم تأت ممثلة لاستمرارية الفن بأشكاله الأصيلة. و ما شهده "بارتيا ناتيام" و "كاثا كالي" خلال الثلاثينات و الأربعينات، شهده نفسه الرقص الأوديسي - من ولاية أوريسا في شرق البلاد - خلال الخمسينات. الميول نحو الاختيار من الشتات خلقت أسلوبا صار يعرف بـ"أوديسي". و بالنسبة للرقص المانيبوري الذي نشأ في منطقة في اقصى شرق البلاد، فان العنايات بشأنه تركزت على تطوير و اصلاح صنوف من الرقصات الرائجة متمشية مع متطلبات بيئة ثقافية - اجتماعية مستجدة. و عن رقص "الكاثاك" فإنه خرج أولا من كنف المعابد إلى البلاطات، و منها وصل إلى المدن و البلديات. و الجهابذة من أمثال أشان مهاراج لعبوا دورا كان له تأثير ملحوظ على نمو "الكاثاك" في المستقبل. و في غضون بضعة عقود لاحقة ظهرت على الساحة أساليب أخرى للرقص الكلاسيكي شاملة رقص "كوشي بودي" و رقص "موهينياتام". هذه الصنوف من الرقص الكلاسيكي، و منها خاصة "بارتياناتام" و "كاثا كالي" و "كاثاك" و "مانيبوري" و "كوشيبودي" و "موهينياتام"، استطاعت أن تصنع لها هويات و تغدو أشكالا متميزة للفنون المسرحية. و عن رقصات أخرى مثل "ساتريا" من منطقة أسام و "تشاو" من المنطقة الشرقية، فانها مازالت تسعى لكسب الاعتراف بكونها أشكالا للرقص الكلاسيكي الهندي. معلوم عن الرقص الكلاسيكي الجديد و عن مدارسه و أشكاله ان لها تاريخا مختلفا عن تاريخ الموسيقى الكلاسيكية، إلّا ان الواقع هو أن كل شكل من

أشـكـالــه المتعددة يقاسم مع الموسيقى الكلاسيكية ديناميكياته المؤسسية في الـتـدريـب و النشر و العرض. معلمو الرقص الكلاسيكي بأشكاله التقليدية عامة أعـضـاء فـي كـلـيـات المدارس و الاكاديميات التي تتلقى معونات مالية من قبل الـحـكومة أو هيئات خاصة. في الخمسينات وجدت في البلاد ست مدارس فقط. عـندئذ تبنت الطبقة المتوسطة أيضا تحفظات ازاء تعلم مثل هذه الفنون. لكنه بـمـرور الـسـنـين لـم تـتـغـيب عنها بصمة العار فقط و إنما اكتسب التدريب في الـرقـص و الـمـوسيقى مكانة انجاز على بعض المستويات الاجتماعية الهندية. خلال الخمسينات لم يكن هناك سوى أقل قليل من الرجال و النسوة الذين اتخذوا من الـرقـص مـهـنـة كمعلم أو كراقص و راقصة. و الآن فان الوضع غير الوضع الـسـابـق تـمـامـا. فـي الـمـدن الكبيرة و الصغيرة جميعها توجد مدارس لتعليم الـرقـص حـيـث يتلقى المئات من المواطنين و المواطنات تدريبا في هذا الفن. اضافة إلى ذلك فان الفرص للأداء أيضا قد تكاثرت عدة اضعاف. المنح الموزعة تـحـت خـطـة الـحـكومة المركزية و خطط حكومات الولايات و الأكاديميات قد ساهمت في تسهيل التدريب. و لقد حقق بعض مستلمي هذه المنح مكانة عالية فـي الاتقان الفني، كما تيسر لعدد غير قليل من الراقصين و الراقصات ألاداء في الـمـهـرجـانـات و المناسبات الوطنية و الدولية الهامة، و كحال الموسيقيين فإن ممارسي فن الرقص أيضا اكتسبوا اعترافا و تقديرا لفنهم و لبلدهم.

الاتجاهات انفة الذكر بحد ذاتها مشجعة و هامة لاقصاه، إلاّ أن التحديات الـتـي تـصـاحـبـها هي الأخرى ليست عادية. و كمثل الموسيقى فان هذه الفنون الـمـتناسفة للغاية و المخصصة بخصائص اجتماعية ـ ثقافية، تمتعت بعلاقة قـويـة و مـعـقـدة مع الأسطورة و الشعر و الآداب باللغة السانسكرية وغيرها من الـلـغـات الـهـندية مقرونة بخط موسيقى و نظام وزن متشابك، مما جعلها عملا

شاقا و مطولا يقدم إلى الحضور العارفين بخصائصه الدقيقة. الابداعية في هذا الفن تكمن في القدرة على الارتجال في التغايرات رغم أحادية الموضوع و الخط و اللحن و نمط الأوزان. المشاهد العارف بأسرار الفن و المتمتع بجمال المذاق، مطلبه دائما يكون أن يسعى الفنان لخلق اللامعلوم مما هو معروف و معلوم. انسجام أصغر الايماءات و الحركات و رقتها كانت تقع في صميم الفن سواء أ كانت هي حركات الأعمى في رقص "كاتاكالي" أو التحركات اثناء أداء "بارتيا ناتيام" أو حركات الحواجب الرقيقة في "كاثاك" أو حركات الأصابع في "المانيبوري". في اطار التقاليد المتبعة فان عدد الحضور كان دائما ضيئلا، و الخلفية تكونت إما من مصدر ضوء واحد أو بدون أضواء. إلا أنه بانتقال ساحة العرض من فناء المعبد و البلاط و الغرفة إلى خشبة منصة كبيرة و كون الخلفية تتشكل من حضور في ظلام و أداء في أضواء فوقية أو تحتية، يغدو من المفروض على الراقص أن يتخذ نمطا و أسلوبا مختلفا للإيصال. الحركات بأشكال مكبرة، و الوقفات التمثالية الدراماتيكية، و السكتات و التوازن السريع الدقيق بين الراقص و القارع من الأمور التي تفوز بتصفيقات فورية من صفوف الحاضرين. و المطلوب في نفس الوقت أن تكون الارتجالات أثناء الأداء مكشوفة و بصورة دراماتيكية. القسمات البيانية التي تترجم شعرا أصبحت تتصف بصبغة دراماتيكية أكثر من كونها انعكاسات منوعة للمخيلة المتحركة. بالاضافة إلى ذلك فإن الرقصات في السابق - "كاثا كالي" على سبيل المثال - قد استغرق قسمها البياني ساعات لنشر الطيات، و الفنانين أنفسهم طلبوا متسعا من الوقت، و الحضور صبروا و انتظروا بهدوء. و من جراء تقليل الوقت و تقصيره إلى ساعة أو أكثر بشيء، فإن عملية العرض شهدت تغييرات هامة بعضها لم يكن نافعا بالنسبة للفن. هناك مدارس رقصي، منها "بارتيا ناتيام"

بـصـفـة رئـيـسـيـة، تكون الادوار التمثيلية فيها محددة سلفا، الأمر الذي يأخذه بـعـض الـراقـصـين مـآخـذ عـقـبة. و في الوقت الذي حاول عدد من الفنانين أن يـتـخـطـوا تـلـك العقبة من خلال توسيع تلك الأدوار و اتخاذ الشعر المعاصر في مـكـان التقليدي لترجمته في الأداء، فان البعض الاخر أسقط المحتوي اللفظي عـنـه بـصورة كلية، و اعتمد كلا على ما حمله ذلك الأسلوب من أساليب الرقص فـي طـيـاته من امكانات للتقنيات الحركية. و كالنتيجة فإنه بالرغم من التشبث بـمـبـادئ الـتـقـنـيـة الأسـاسـيـة، اصبح الأسلوب العصري مختلفا عن الصيغة التقليدية بصورة ملموسة. و من بين كبار الفنانين من لم يترددوا حتى في ادخال الـمـمـارسـات الـيـوغـيـة و الرياضية إلى بنية الفن. بيد أن هذه التجربة تجربة صـادقـة بـمـعـنـى الـكلمة. إنها في إطار التقليد المتوارث و ليست معارضة له و لا شـيـئـا مـنـفـصـلا عنه تماما. مقومات الشكل كلها قديمة و لكن الحساسية جـديـدة و عصرية. لقد تم تطبيق هذه التجارب على "بارتيانانتام" بصورة شاملة و عـلـى "اوديـسـي" من بعض الأوجه. و الحقيقة هي أن هذه التجارب الابداعية لاقـت تـرحيبا واسعا بوصفها نماذج رائعة للرقص العصري. و الحقيقة أيضا أن تـلـك الـتـجـارب تـأتـي انعكاسا لما تمر به الفنون الهندية من عمل طبيعي على الـمـسـتـوى الـداخـلـي، و مـتجسد في حدوث تغايرات و في نبذ بعض المقومات و لـكن لا جـمـيـعـها: بهذا الطريق يتيسر للفنون أن تحافظ على الاستمرارية مع مـواكـبـة الـعـصـر و مـتـطلباته في التغيير، ذلك مع أن هناك أناسا ينظرون إلى الاتـجـاهات القديمة نظرة تقديس بالرغم من الفوارق. ثم راقصون من المدارس الكلاسيكية أنشأوا ـ كمثل الموسيقيين ـ مدارس الرقص الكلاسيكي الهندي في الدول الأجنبية. هناك مدرسة "بارتيا ناتيام" لمؤسسها بالا سرسواتي في الولايات الـمـتـحـدة، و مـدرسـة "بـانـدا نـالـور" فـي كندا و مساهمات الهنود في الشتات

و زملاءهم الأجانب الذين نذروا حياتهم لتنمية هذه الفنون الهندية، ليست بأقل من مساهمات الفنانين الهنود أنفسهم. و جدية الهدف في معظم حالات الأجانب تبدو في غنى عن البيان.

و بالنسبة للفنون الآحادية فانها بدورها لم تتبق ـ و لأسباب معقولة ـ آحادية. الراقص الكلاسيكي الآن لا يمارس فنه متفردا. و إنما يوجد في العديد من الرقصات الآحادية عدد من الراقصين. النمرات المعينة تكسر ليتولى أداءها الراقصون معا أو واحدا تلو آخر. و مع ذلك فإنه لا يكون شبه الباليه الكلاسيكي (Corps de Ballet) أو غيره من الرقصات الغربية الآحادية. و من الأجدر أن يقال عنه إنه عبارة عن قسم مصمم أصلا للرقص الاحادي يشارك في أداءه مجموعة من الراقصين. هذه التجربة تعم صنوفا من الرقصات الكلاسيكية شاملة بارتيا ناتيام و كوشيبودى و كاثاك و أوديسى دون المانيبورى و كاثا كالي.

علاوة على التجارب و الابتكارات سالفة الذكر أتت ظاهرة أخرى هامة فى اعداد المسرحيات الرقصية فى الأساليب الكلاسيكية. و الفنانة روكمينى ديفي هي التي اتخذت أولى مبادرة في ذلك الاتجاه و قامت أولا باعداد مسرحية Kumarsambhavam، و بعدها عرضت "الرامايانا" و تبعتها الفنانة مرينالينى لتعرض مسرحيات من نفس النوع. و بين الخمسينات و التسعينات تولى عدد غير قليل من الراقصين كتابة المسرحيات الرقصية و صاروا مدراء. و الآن فان المسرحيات الرقصية تغطى مضمارا فسيحا، و بالفعل نجد جميع كبار الفنانين من المدارس الكلاسيكية صاروا كتاب المسرحية الرقصية في الأسلوب الكلاسيكي الجديد إما بطريق مباشر أو بالتنسيق مع المعلمين. هذه الظاهرة تتجلى للعيان في أساليب الرقصات الكلاسيكية مثل بارتيا ناتيام و كوشيبودى و كاثاك و المانيبوري، و قائمة المحضرين تتضمن أسماء عباقرة الفن التقليدى

بمن فيهم كيتابا ساتيام و بيرجو مهاراج و بابو سينغ و عدة كبار فنانين آخرين من الجيل الثاني. و تطور الرقص المسرحي كصنف مستقل في الاسلوب الكلاسيكي أتى متزامنا مع ظاهرة أخرى ـ ظاهرة كون الراقصين من تلاميذ أوداى شانكر و الآخرين قد ابتدعوا الرقص المسرحي متخذين أساليب خاصة. الفنانون من هذه الزمرة عرفوا بتحمسهم لاتخاذ الأساليب العصرية الحديثة للرقص، و لكل منهم كان أسلوبه الخاص و المتميز. أثناء العقد الأول تألفت الزمرة الممارسة للرقص المسرحي عامة من تلاميذ و رفاق الراقص الشهير أوادى شانكر. و الآن فقد انضم إلى الجماعة كثير من الآخرين الذين ابتكروا أساليب ممايزة و ليست مؤسسة بالضرورة على أشكال الرقص الشعبي أو الرقص الكلاسيكي الهندي. هناك مجموعة معينة من ممارسي الرقص المسرحي قد اعتمدت على لسان الرموز و الاشارات، و اتخذت لغة من الحركات المماثلة لحركات الرقص الأمريكي الحديث، فيما استلهمت بعض المجموعات من مصادر أخرى شاملة أشكال الرقص السارية في اندونيسيا و اليابان. و في الوقت نفسه وجدت ثمة مجموعة منتخبة قد جربت اللثام و مسرح العرائس. الحقيقة هي أن الخط الفارق بين بعض أصناف فنون الأداء صار في طور الغياب، و المستقبل وحده سيبت في أمر هذه الاتجاهات إلام و لأي مدًى يقدر لها الاستمرار في عالم متغير بسرعة خاصة في وقت حيث يجد أداء الرقص طريقه إلى الشاشتين الصغيرة و الكبيرة و حيث يستخدم فنه في تقنيات الاعلام. أضف إليه جانبا آخر محرجا يغدو منعكسا في الرقصات الكلاسيكية و الشعبية البنيئة و التي لا تكتسب فقط قبولا بين الجماهير العامة و إنما تتصف بعدم الانضباط و تكون خالية من الجمال أيضا. هذه الرقصات تعرض على الشاشة أكثر منها على المنصة، و تأتي مثالا للاستصغار من أمر التقليد إن لم نقل إنها تتصف بالانحلال و بتشويه الأجسام الجميلة المقدسة.

بيد أن هذا هو التقليد الهندي و الكثرة الكاثرة من قنواته و روائحه و نكهاته التي يتمايز بعضها عن البعض مع كونها في حالة انسياب دائم. كثير من الأزمنة و الأمكنة و الأصناف و الأشكال تتواجد في اتساق رائع، و لا يكون كل منها بالضرورة جزءا مرتبطا بغيره ارتباطا متناسقا. الرؤية الموحدة التي تمسك التعدد و تمنعه عن التشتت، قد أصبحت ـ في السياق العالمي ـ عرضة لضغوط كبيرة. في بعض الأحيان يبدو أن التجزء حاصل و قوى المخاض وحدها في حالة عمل، و هناك قطع وضاءة تتطاير في اتجاهات شتى، و في حين آخر يغدو خطر التجانس حقيقيا، و المرء يشعر بأن التشخصات المميزة ـ و هي من أبرز الخصائص الهندية ـ تصير في نمط التلاشي. و في محلها تحل وضعية اجتثاث ـ الوضعية التي تكون عديمة الوجه و القوة و تكتسب صفة العمومية الوطنية.

إلّا أنه ليس هناك داع للتشاؤم و اليأس بالرغم من الإعصارات التجارية التي تضرب فنا يكون في حيويته و بقاءه معتمدا على اتزان الروح و العقل و الجسد. عسى أن تكون تجارب سعة الانتشار و التزاحم على الصعيدين الوطني و الدولي و الاعترافات المكتسبة على المستوى الخارجي هي الأخرى تؤدي إلى تنامي بذور صنف جديد يصلح للزرع في أرضية خصبة. من الممكن أن تؤدي الطاقات المتاحة من نوع ما إلى خلق صنف آخر. بانقضاء الفترة التي صارت فيها هذه الفنون تعرض بدون حدود و قيود فانه من المؤكد أن تغدو الحاجة ماسة نحو التفكر و التمعن في بواطن الأمور خاصة و الحال أن الرقص هناك و الموسيقى هناك و لكن بدون الراقصين و الموسيقيين. هذه الفنون مازالت نابضة بالحياة و حتى الآن يصاحبها بعضها اهتمامات و تركيزات متأصلة. و هذه هي الأمور التي تكمن فيها آمال المستقبل في انعاش ما اختصت به هذه الفنون من خصوصية سرمدية قادرة ـ بدون شك ـ على الارتقاء بالروح و تحريرها.

تعريب: فريد الزمان